

FÉLIX DUQUE [ED.]
LUIS TAMAYO
FELIPE MARTÍNEZ MARZOA
WOLFGANG WELSCH
ÁNGEL GABILONDO
HANS-HELMUTH GANDER
RAMÓN RODRÍGUEZ
GÜNTER FIGAL
ADRIANO FABRIS
JEAN-FRANÇOIS COURTINE
VOLKER RÜHLE

1

HEIDEGGER

SENDAS QUE VIENEN

CONSORCIO DEL **CÍRCULO DE BELLAS ARTES**













Los ensayos que componen el volumen son versiones revisadas de las conferencias pronunciadas en el congreso *Pensamiento, arte, poesía. Heidegger, 30 años después* que, coordinado por Félix Duque, se celebró en el Círculo de Bellas Artes, el Goethe Institut (Madrid) y la Universidad Autónoma de Madrid entre el 22 y el 26 de mayo de 2006.

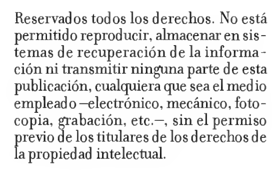
Heidegger. Sendas que vienen

Félix Duque (ed.)
Luis Tamayo
Felipe Martínez Marzoa
Wolfgang Welsch
Ángel Gabilondo
Hans-Helmuth Gander
Ramón Rodríguez
Günter Figal
Adriano Fabris
Jean-François Courtine
Volker Rühle
Juan Manuel Navarro Cordón
John Sallis
Ángel Xolocotzi
Jorge Pérez de Tudela
Arturo Leyte

Círculo de Bellas Artes

Presidente
Juan Miguel Hernández León

Director
Juan Barja









colaboran







MINISTERIO DE CULTURA



Área de Edición del CBA

Diseño de colección
Estudio Joaquín Gallego

Impresión
DIN Impresores S.L.

ISBN: 978-84-87619-10-6
Dep. Legal:

Heidegger. Sendas que vienen
Volumen 1

Félix Duque (ed.)
Luis Tamayo
Felipe Martínez Marzoa
Wolfgang Welsch
Ángel Gabilondo
Hans-Helmuth Gander
Ramón Rodríguez
Günter Figal
Adriano Fabris
Jean-François Courtine
Volker Rühle



INTRODUCCIÓN

Félix Duque

El 26 de mayo de 1976 murió Martin Heidegger. Treinta años después, y en la semana correspondiente (del 22 al 26 de mayo), se celebró en la Universidad Autónoma de Madrid, el Goethe-Institut de Madrid y el Círculo de Bellas Artes un simposio sobre su obra gracias al esfuerzo generoso y coordinado de estas instituciones, así como a la colaboración del Istituto Italiano de Cultura, el Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España y la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales del Ministerio de Cultura. El presente volumen recoge las actas del encuentro.

Quizá tan lacónico recordatorio debiera bastar. A lo sumo, tal vez cabría añadir también una breve nota sobre la procedencia de los ponentes extranjeros (la de los españoles es —creo— suficientemente conocida, así como reconocidos sus escritos y enseñanza). De México vinieron Ángel Xolocotzi (Universidad Iberoamericana, México DF) y Luis Tamayo

(Universidad de Cuernavaca). Del Boston College, John Sallis. De la Universidad de París IV, Jean-François Courtine –director además del Archivo Husserl de París–. De Alemania, en fin: Günther Figal, director del Archivo Heidegger de Friburgo de Brisgovia, Hans-Helmut Gander, director del Archivo Husserl en la misma universidad, Volker Rühle, de la Universidad de Hildesheim y actualmente Profesor Extraordinario en la UAM, y finalmente Wolfgang Welsch, de la Universidad de Jena. Todos ellos, más los compañeros y amigos españoles, dejaron sobrada constancia de sus conocimientos, su disponibilidad y su generosa entrega, pero, por encima de todo, de su bonhomía.

De nuevo: quizá este breve pero sentido panegírico debiera bastar. Pues si algún sentido sigue teniendo hoy el *principium auctoritatis* (de *augeo*, nos recuerda Heidegger: *hacer crecer*), la simple mención de esos nombres, junto con los de Á. Gabilondo, A. Leyte, F. Martínez Marzoa, J. M. Navarro Cordón, J. Pérez de Tudela o R. Rodríguez, tendría que suscitar de antemano –*ante littera*– un sentimiento subjetivo de confianza en la bondad y relevancia de tan señalado encuentro; un sentimiento que seguramente se convertirá en convicción objetiva después de la lectura del libro. Faltará siempre, ay, la facticidad de la frescura de las conferencias, la escucha del silencio o del murmullo en la sala o en el aula, la vivacidad en fin de aquel memorable *acto* colectivo de *presencia*. Sin embargo, el rigor de los escritos y el carácter perdurable y siempre disponible de éstos en la lectura constituyen, pienso, un imprescindible documento *suplementario* en que se custo-



dia de otra manera la verdad de aquellos días. Por otra parte, como parece obvio (y no debería serlo), estas contribuciones alcanzan ahora, en la edición, una vida propia, separada, prestas como están a provocar nuevas derivas del pensar.

En fin, ¿de veras bastan la mención del acto y de los en él participantes? ¿Basta igualmente la indicación del orden y articulación –ahora, temática, libre de las exigencias cronológicas de las respectivas agendas– de los ensayos para introducir *a* aquéllos? Desde una perspectiva objetiva, *correcta*, todo lo anterior es más que suficiente, desde luego. Pero quizá el paciente lector (si no lo es, hará bien en pasar directamente a las contribuciones) soporte aún que le diga: a mí, como propulsor y organizador del evento (no del *Ereignis*: tampoco hay que ponerse así), no me bastaría dejar el asunto sin más explicación. Vaya pues una breve *confesión* de mi parte. Como tal, irremediablemente subjetiva (aunque la respuesta que encontró en participantes –en los conferenciantes y en el público: no sólo, ni mucho menos, estudiantil– y en promotores y patrocinadores refuerza mi creencia en eso que decía Aristóteles: «Entre todos decimos verdad». Una verdad, siquiera, *intersubjetiva*).

En primer lugar, las conmemoraciones crono-necro-*lógicas* (recurrentemente inevitables, por demás) pueden tener en general cualquier motivación, pero difícilmente una justificación precisamente *lógica*. ¿Por qué rememorar a Heidegger a los treinta años de su muerte, y no a los diez, a los veinticinco o a los veintinueve y medio de ella? ¿Y por qué andar buscando excusas para rememorarlo, cuando su obra (y no



sólo ella, sino las anécdotas sobre sus peripecias políticas o —recientemente— adulterinamente amatorias) está constantemente presente en la enseñanza en las aulas, las enciclopedias y las monografías (y en los periódicos y revistas, por lo que hace a tan agitada vida, según los indicios no demasiado ejemplar ni políticamente correcta, *sensu lato*)? Uno podría excusarse echando fácil mano del recurso orteguiano de las *generaciones*. Así, cabría aducir que han pasado justamente dos generaciones desde que aquella voz de los tiempos sombríos ingresara en el silencio. Tiempo suficiente para acercarse —en lo posible— *sine ira et studio* a tan controvertida figura. Y es que cuando, en 1989, se conmemoraron los cien años de su nacimiento hubo, me temo, más ira que estudio en torno al colaboracionismo nazifascista —Farías *dixit*— de Heidegger. A este respecto, es bien significativo que, a pesar de que los reproches y dicterios de hace dieciocho años se hayan quedado cortos ante el voluminoso *brulote* actual de Faye (véase al respecto el trabajo de Tamayo), ni éste ni la previsible respuesta de François Fédier *et alii* hayan tenido apenas repercusión académica o mediática frente al espectáculo casi circense de aquel entonces.

¿Qué ha ocurrido? ¿Acaso basta el paso del tiempo para «redimir» a una figura, para que olvidemos sus presuntas fechorías o encontremos nuevas y poderosas razones para limpiar y pulir aquélla, como si de marmóreo pedestal se tratase? No. Dando de lado esotéricas explicaciones sobre el tiempo, su paso y sus repasos (para eso, mejor leer cuanto antes el ensayo de Pérez de Tudela), el tiempo transcurrido ha



servido —está sirviendo— para que nos dejemos de *denuncias* o de *redenciones* dirigidas a una «figura» (ya está bien —digo yo— de oficiar de comisario político o de detergente lávalotodo, por no decir que ya está bien de chismorreos más o menos picantes). La excelente biografía de Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania*, ha conseguido que la vida y milagros —más bien profanos— del hombre Heidegger entren también ellos en la pública región de la *serenidad*. En cambio, hace ya años que la *cosa del pensar* nos convoca a enfrentarnos con ella, y no con su temporal portavoz. Así que, otra vez, en fin: ¿por qué Heidegger? ¿Por qué ahora? ¿Por qué aquí?

Heidegger, entonces: aquí y ahora. Y es que su pensar puede y debe ser considerado, primero, como un excelente *sismógrafo* de un siglo torturado y fascinante, que él vivió y pensó en todas sus dimensiones y en toda su intensidad; también, contradictoria. En el ámbito de la lengua alemana, obras como la suya, la de Jünger o la de Paul Celan resultan indispensables *batiscafos* para sondear las profundidades de la innegable *decadencia del Occidente europeo* en el siglo xx (también Heidegger meditará sobre ese ocaso o *Untergang*, en sentido bien distinto desde luego al de Oswald Spengler). Como muestran varios de los ensayos aquí recogidos (especialmente, los de Courtine, Rühle o Tamayo), las advertencias heideggerianas —a las veces, apocalípticas— sobre el final de la metafísica, de la filosofía *tout court* y también del arte —salvo contadas excepciones— bien pueden ser interpretadas como provenientes de un discurso doble, bífido: de un lado, como diagnóstico implacable —y certero— de la tenden-



cia planetaria a la absolutización de la técnica y de la –llamada– democracia como avatares de la *Tecnología* (o mejor, de eso que él llamara *tò koinón*: «lo ordinario», esa sofocante atmósfera en la que mezclarían sus gases el *nacionalsocialismo* –cuya ambigua «grandeza» habría consistido en la cumplimentación metafísica de la coyunda de la técnica y el sujeto modernos–, el bolchevismo –cuyo declive él no llegó a presenciar– y el *Amerikanismus*, cuyo ubicuo triunfo denunció). Del otro, en cambio, como un intento –en ocasiones patético– por ofrecer «otro inicio» al envío del eseyer (del *Seyn*, escrito a la antigua y pensado sin referencia a las cosas y hombres de este mundo), como una suerte de remedio global –siempre pendiente, por otra parte– contra una catástrofe no menos general y generalizada, confundiendo así la progresiva ineficacia particular de un estilo académico (el del *Herr Professor*), y de vida, para analizar la complejidad casi insondable de un tiempo insoportable de muerte y de penuria, confundiendo todo ello, digo, con el *desgaste* necesario de un «ser» cuyos avatares no darían más de sí, y cuyas disimulaciones, fracasos y aun maldades compartirían y sufrirían «los muchos» (*hoi polloí*; la gente sometida al *Man* –no en vano, «hombre» en americano–), a pesar de los esfuerzos, primero, de seres egregios como el Fundador de estados, el pensador o el poeta, o de las advertencias *à la Casandra*, después, de quienes dan testimonio del ocaso internándose para ello en el fracaso vital o en la locura. Según esto, y como los lectores podrán comprobar, la presente colección de ensayos es todo menos hagiográfica.



Sin embargo, a pesar de esas sospechas, concentradas en un punto recogido aquí bajo el rótulo de «El difícil abandono de la modernidad» (sospechas acumuladas también en el ensayo de V. Rühle), Heidegger —cada vez más, estrella solitaria, distinguiéndose con luz propia de la brillante pléyade de coetáneos como Lukács, Jaspers e incluso Wittgenstein— sigue apareciendo como un *pensador imprescindible*. Lo es, desde luego, en los demás ámbitos de división del volumen. Imprescindibles son, y progresivamente con pujanza hasta hace poco inaudita, sus análisis tempranos sobre la *vida fáctica*, su interpretación *existencial* —hasta él, impensable— de los grandes documentos sagrados del cristianismo: las epístolas paulinas y la *terra difficultatis* del atormentado Agustín, su insistencia obsesiva en degradar lo teorético y lo objetivo —lo comúnmente ensalzado como «científico», vaya—, así como lo «urbano» y «civilizatorio», en favor de la pregnante temporalidad del triple modo de ser del mundo: en torno, en común y mundo propio. Una obsesión que lo llevaría mucho después a adentrarse en la enigmática «historia del ser (o del eseyer)», y antes de ello a descarriarse por la inextricable maraña de un nacionalsocialismo incipiente (y concebido por Heidegger a su modo y manera). Así, la comprensible crítica al dominio abstracto de las ideas y de los conceptos, y la necesidad —apremiante para él, y para tantos como él— de «enterrar» de una vez la vida pequeñoburguesa del «mono de ciudad», se mezclan inseparablemente con la peraltación de las *Stimmungen*, o sea de las tonalidades afectivas y los humores —literalmente *entrañables*—, con el elogio de la vida



provinciana... y de las «maravillosas manos» del *Führer*. Con todo, y seguramente hoy más que hace treinta años, ¿quién no sigue sintiendo en lo más íntimo —por «integrado» que se precie frente a los «integristas»— un malestar proveniente de esa civilización que Heidegger creyó poder ayudar a sepultar y que un Fukuyama quiso considerar en cambio ha poco como el estadio final de la historia... hasta que llegó la biotecnología? ¿Quién no encuentra comprensible que el aparentemente triunfante *humanismo made in USA* haya vuelto a exigir actualmente una urgente relectura y exégesis de la *Carta sobre el humanismo*, como ha propuesto Sloterdijk, y yo mismo? Para salir del atolladero en que el hombre de las sociedades dizque avanzadas anda metido, ¿bastarán los dos volúmenes que Welsch nos propone en su escrito, dedicados a corregir a Heidegger con la ayuda de una novedosa concepción de la evolución cósmica? Sea como fuere, la fenomenología heideggeriana, entendida primero como una hermenéutica de la facticidad y luego como una meditación sobre lo *inaparente*, sigue constituyendo no tanto una respuesta cuanto un *desafío* a los poderes del día. Quizá una de las pocas sendas que pueden ser seguidas hoy sin tener que recurrir a periclitadas ideologías y menos a vergonzosos fundamentalismos de toda laya que, por decirlo con Hegel, pisotean las raíces de la humanidad.

Otra de las sendas que vienen de la meditación heideggeriana puede ser vista ciertamente como un camino cortante, *campo a través*. En efecto, la atención a la palabra que dice y resuena, a la palabra cargada de aurora y de adviento, rompe



los esquemas consuetos del lenguaje, visto como dócil instrumento en «nuestras manos» (¿se han parado a pensar en lo absurdo que es preguntarle a alguien si *domina* un idioma?) o entendido al estilo de Palo Alto (ya se sabe que en California son muy científicos), o sea: como un mensaje que viene de un emisor y llega a un receptor; un lenguaje «máquina», pues. El estudio de las posibilidades del lenguaje *dialógico* por parte de Fabris y del decir poético por parte de Courtine y Rühle (no exentas en este caso de crítica), muestran que este *revenant* que le ha salido a la hodierna intepretación «canónica» del lenguaje sigue perturbando la buena digestión de la sopa boba de muchos de nuestros especialistas en Lógica y Filosofía del Lenguaje.

Por otra parte, la actualidad —y más, la carga de futuro— del pensar heideggeriano en los ámbitos del arte y de la arquitectura y el urbanismo es tan innegable que, a este respecto, bien podría decirse de las agudas «acometidas» del pensador en esos campos lo que Voltaire decía de Dios: que, si no existiera, habría que inventarlo. En efecto, la fascinante ambigüedad del arte actual, contradictoria e inextricablemente defendido como quizá el último refugio de la sensación pura (en sentido fácticamente humano, claro, no en plan psicologista) y del «residuo» del concepto, y a la vez denostado como reino de lo *inmundo* (Jean Clair *dixit*, pero ya antes que él había hablado Heidegger, en otro registro, de *Un-Welt*), exige que las aportaciones tardías del pensador (más allá de la senda abierta por *Los orígenes de la obra de arte*) sean escrutadas para, sin complacencia alguna, buscar en ellas algún atisbo de com-

prensión de ese fenómeno en el que se enseñorea —a fuerza de ser artificiosamente ocultado— aquello que Heidegger viera en *La puerta*, de Paul Klee: la *muerte*, en la que se enlazan como en secreto el arte y el lenguaje.

Y por último, pero no en menor lugar, ¿cómo no recurrir a Heidegger en busca de una posibilidad de *habitar poéticamente en lo impoético*, en esa gigantesca conurbación, en esa planetaria *work in progress* que yo he denominado *Mépolis*, la No-Ciudad? ¿Y cómo no vislumbrar, ciertamente con temor y temblor, que *el otro umbral* por el que acceder a una *apropiada* condición de posibilidad del habitar del ser humano podría ser él mismo lo inhóspito, lo *inhabitable*: la intemperie misma, como sugiere el ensayo final de Arturo Leyte? ¿Acaso se podrá llegar alguna vez a habitar poéticamente sobre esta tierra, como quería Hölderlin, sin el recuerdo estremecido de una *inhospitalidad*, de una cerrazón retráctil que —sospecho— no sería sino la tierra misma, una *maniera* hosca e insidiosa, latente más acá del carácter ónticamente terrestre del suelo y del subsuelo cotidianos?

Sendas que vienen. Caminos que asaltan, rompen y desvían las rutas acostumbradas de una modernidad que, tras la epidemia fugaz de la postmodernidad, y acuciada por un tosco primitivismo pseudorreligioso engendrado por la propia desmesura del *New World Order*, pretende volver cada vez con mayor fuerza a sus viejas pretensiones de dominio, dejando tras de sí un reguero de sangre y de vergüenza. Contra ello, nos vienen otras sendas: caminos, a la vez, del desasosiego y la esperanza. Que el reverso de la sazón es la desazón.



Así que, en definitiva, quizá la ocasión *cronológica* para el encuentro de hace dos años no era tan arbitraria como parecía la excusa de su celebración: el paso de treinta años. Porque son los años en que la conjunción del tiempo, de *chrónos*, y del *lógos*, de lo lógico, ha sido puesta en tela de juicio, *pace* Hegel, con una dramaticidad apenas soportable. Y el pensar de Heidegger (no los avatares de un individuo, eruditamente estudiados en parte, y en parte archivados en Marbach para mejor ocasión) sigue ofreciendo con fuerza *sendas que vienen*, sendas que cortan y ramifican el «camino real» de la Gran Ciencia y la Gran Política. De modo que frente a Farías, Faye, Semprún, Vargas Llosa y *tutti quanti*, no cabe sino recordar aquello de nuestro Tenorio: «Los muertos que vos matáis gozan de buena salud».

EL DIFÍCIL ABANDONO DE LA MODERNIDAD

EL ESTILO DE HEIDEGGER

Luis Tamayo

Pensar es restringirse a un solo pensamiento, alzado una vez, fijo, como una estrella en el cielo del mundo[1].

M. Heidegger

I. INTRODUCCIÓN

Cuando, en 1927, Heidegger sostuvo, contra la opinión de muchos de sus contemporáneos, que desde hacía más de dos milenios operaba en el interior de la filosofía misma un «olvido del ser», ello no pudo dejar de causar revuelo, a la vez que lo reafirmaba en el lugar que sus discípulos de aquel entonces le otorgaban, el de «rey oculto de la filosofía» (*heimlicher König der Philosophie*). Su interés por ceñirse a pensar el ser lo

1 M. Heidegger, *Desde la experiencia del pensar*, ed. bilingüe de F. Duque, Madrid, Abada, 2005, p. 13.

llevará por los derroteros de la verdad, el tiempo, el *Ereignis*, el lenguaje, la técnica, configurando un filosofar que no derivaba de su tiempo sino, como afirmó Hannah Arendt, «desde lo originariamente antiguo (*aus dem Uralten*)»[2].

Y es esa temporalidad originaria de su pensamiento la que permite que los problemas abordados por él no se constriñan a su siglo sino a su porvenir, es decir, a nuestro presente. Sus reflexiones sobre la esfera de la técnica y el mundo del cálculo no dejan de asombrarnos en la actualidad por su pertinencia y valor. Asimismo, su afán por constreñirse a la pregunta por el ser le condujo a preguntarse por el ser de aquél que se pregunta y, a partir de allí, por las actividades definitorias del quehacer humano: el arte, la técnica, la poesía.

Desgraciadamente, su compromiso con los grandes problemas de la Alemania de su tiempo lo condujo a su *politische Irre* (su participación activa en los primeros años del nazismo), lo cual ha cuestionado el valor de su filosofía y ha conducido a algunos (como es el caso de Faye[3]) a afirmar incluso que es sospechoso de nazismo todo aquél que pretenda defender o estudiar a Heidegger. Ataque masivo al pensamiento que sólo puede conducir a la esterilidad y a una moderna cacería de brujas.

Afortunadamente, hay suficiente riqueza en el pensamiento del sabio de Messkirch para superar a tales oposito-

2 H. Arendt, «Martin Heidegger zum Achtzigsten», en *Merkur*, 258 (1968), p. 902.

3 E. Faye, *Heidegger et l'introduction du nationalsocialisme dans la philosophie*, París, Albin Michel, 2005.



res. Su pensamiento configuró un *estilo* en la filosofía que va mucho más allá de lo que sus denostadores pretenden. Revisemos lo relativo a dicho estilo.

I. 1. ACERCA DEL ESTILO

En la Obertura de sus *Escritos*[4], el psicoanalista J. Lacan afirma, respecto a la cuestión del estilo y comentando la frase de Buffon «El estilo es el hombre (*le stil c'est l'homme*)», que no sólo el estilo no es el hombre –como pregonan los adoradores de la personalidad–, posición que el psicoanálisis ha demostrado falsa, ni tampoco «el hombre al cual uno se dirige», sino el objeto.

La afirmación «el estilo es el hombre al cual uno se dirige» es una tesis que Lacan sostuvo durante la década de los cincuenta para diferenciarse de lo que afirmaban Bühler, Jakobson y la escuela de Palo Alto: que el emisor enviaba al receptor un mensaje a través de un canal. Para Lacan, es el receptor el que determina el mensaje que recibe del emisor: su tema, fuerza, etcétera. Por tal razón Lacan afirmaba, en esos años, que el estilo era «el hombre al cual uno se dirige».

En 1966 Lacan refinó de nuevo su opinión y encontró una tercera posibilidad: «el estilo es el objeto». Es el objeto el que determina el tema, el método y todas las características de la investigación del autor, y por tal razón el objeto es el estilo. Pero Lacan no se refería a cualquier objeto sino a ese que dirige nuestra mirada y nuestro paso, ese objeto inalcan-

4 México, Siglo xxi, 1984, pp. 3-4.

zable que causa nuestro deseo y que, hacia el final de su enseñanza, Lacan cifraba «*a*».

Para hacerlo asequible a sus discípulos, Lacan estableció un símil entre el objeto *a* y la cuarta nada kantiana, definida en la *Crítica de la razón pura* como la representada por un «objeto vacío sin concepto (*nihil negativum*)»[5]. Esa nada imposible, inasequible, inalcanzable, era la que Lacan necesitaba para designar al objeto causante del deseo, al cual accede el analizante sólo al final de su experiencia analítica.

Como ya indicamos, en la obra de Heidegger encontramos un objeto al cual él se constriñó: el ser. Pero tal objeto no tuvo siempre las mismas cualidades, pasó de ser un objeto considerado alcanzable a uno alcanzado; sólo al final de su enseñanza fue reconocido como un objeto inasequible y solamente situable en el horizonte.

I. 2. EL OBJETO EN *SEIN UND ZEIT*

Es en *Ser y tiempo* donde encontramos la primera alusión precisa al objeto que dirigía la investigación de Hiedegger: el Ser en tanto cognoscible y definible.

5 La concepción de la nada de Kant establece la existencia de cuatro tipos de ella (*Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, A290ss /B347ss):
1 Concepto vacío sin objeto (*ens rationis*): el noúmeno;
2 Objeto vacío de un concepto (*nihil privativum*): la sombra y el frío;
3 Intuición vacía sin objeto (*ens imaginarium*): el espacio y tiempo puros;
4 Objeto vacío sin concepto (*nihil negativum*): lo imposible, una figura rectilínea de dos lados.

Es de muchos conocido que Heidegger no consideraba válida la restricción aristotélica a encaminarse a la dilucidación del ser. Para el Estagirita, en la medida en que la definición de la definición implicaba «el género próximo y la diferencia específica», el ser, por su naturaleza, no podía sino estar excluido. Al respecto concluye Heidegger:

> Se dice: el concepto de «ser» es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición.
>
> *Man sagt: «Sein» ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch*[6].

Según Heidegger, esa tesis aristotélica generó el olvido del ser en la medida en que, por indefinible, el ser era impensable, inasequible.

En 1927, sin embargo, Heidegger consideró que el ser era alcanzable en la medida en que la definición de la definición aristotélica era válida... pero sólo para los entes, no para el ser mismo. Por tal razón escribió en el último parágrafo de su libro:

> la exhibición de la constitución del ser del Dasein sigue siendo tan sólo *un camino*. La *meta* es la elaboración de la pregunta por el ser en general.

6 *Sein und Zeit*, Tubinga, M. Niemeyer, 1993[17], §1, p. 2 (se cita por la trad. de J. E. Rivera, Santiago de Chile, 1997; aquí, p. 25; e. d.: *SuZ*, pp. 2-25).

> *Die Herausstellung der Seinverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur einWeg. Das Ziel ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt*[7].

La cuestión del ser es abordable y el mismo es quizás alcanzable mediante una reflexión específica, la cual busca Heidegger, en los años treinta, en la obra de Platón, y posteriormente en la de Hegel. Esa búsqueda lo condujo a una posición peculiar: el decisionismo.

II. EL DECISIONISMO VACÍO DE HEIDEGGER

A partir de la filosofía católica de Brentano, Heidegger accede a la obra de Husserl y queda encantado; hará de las *Investigaciones lógicas* del filósofo judío un «libro de culto personal». En 1919 se incorporará a su círculo y ese mismo año trabará amistad con Karl Jaspers, que sería *Professor* en Heidelberg. En 1927, a pesar de haberse distanciado filosóficamente de su maestro Husserl, le dedicará *Sein und Zeit*.

En 1923 es nombrado *Professor* en Marburg y muy rápidamente es reconocida su valía. En 1928 es llamado a Friburgo como sucesor de la cátedra de Husserl.

La filosofía de Heidegger de tales años ha sido denominada como un «decisionismo»[8]: «Haz lo que quieras, pero deci-

7 *SuZ* §83, pp. 436-449.

8 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Frankfurt, 1998, *Gesamtausgabe (GA)* 38, pp. 70 y ss.

de por ti mismo y no permitas que nadie te sustraiga ni la decisión ni la responsabilidad concomitante». Esa filosofía del compromiso y del *Ereignis*, derivada de los planteamientos del decisionismo teológico de Friedrich Gogarten[9], conducirá a un decisionismo vacío. Narra Löwith que por ello los alumnos de Heidegger, al final de su enseñanza, bromeaban diciendo: «Estoy decidido, pero no sé para qué»[10].

Esa vacuidad de la decisión permitía que se pudiese decidir de múltiples maneras, algo que desde mi punto de vista posee un gran valor, aunque Heidegger en esa época no lo considerara así. Años más tarde escribirá que en *Sein und Zeit* aspiraba a una «experiencia del ser»[11] y que ello le condujo al extravío político.

En aquel entonces la decisión vacía que posibilita el proyecto propio no era, para el filósofo, suficiente. Heidegger pretendía alcanzable al ser y fue el encuentro con los nacionalsocialistas lo que le creó la ilusión de haberlo alcanzado.

III. EL OBJETO DE HEIDEGGER DURANTE SU PERIODO NACIONALSOCIALISTA

El 28 de marzo de 1930, el recién nombrado Ministro prusiano de Cultura, Adolf Grimme, rectifica el nombramiento del

9 Cf. E. Faye, *op. cit.*, p. 20.
10 Cf. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Meltzer, 1986, p. 29.
11 Cit. R. Safranski, *Un maestro de alemania*, Barcelona, Tusquets, p. 424.

ministro anterior, Becker, quien pretendía que E. Cassirer ocupara la cátedra de filosofía más importante de Alemania, y propone para tal puesto a Heidegger.

Heidegger rechazó la invitación. No se consideraba preparado para tal tarea, pues pensaba que aún no había arribado a la verdadera filosofía, que su filosofía «aún no era dueña de su tiempo»[12]. Era menester, para Heidegger, una filosofía con líneas de acción más claras, donde el lugar del filósofo fuese el del «que despierta». Por ello el paso a la política era inevitable. Heidegger optó por la política a causa «del deber filosófico de contribuir a la historia». Safranski resume la posición de Heidegger en aquellos años de la siguiente manera:

> Él quería ser el heraldo de una epifanía histórico-política y a la vez filosófica. Llegará un tiempo digno de la filosofía, y llegará una filosofía dueña del tiempo. Y entonces, de alguna manera, él estará ahí participando en la partida, bien como escudero, bien como caballero. Hay que estar despierto para no desperdiciar el instante en el que puede y debe hacerse filosófica la política y política la filosofía[13].

La formación conservadora de Heidegger le acercó a los nacionalistas, a esos que estaban preocupados por la pobreza y la sumisión a los Tratados de Versalles contraídos por la República de Weimar, y para quienes el comunismo representaba *la gran amenaza*. En 1932 consideró al nacionalsocia-

12 *Ib.*, p. 252.
13 *Ib.*, pp. 266-267.



lismo como el lugar de implantación de su filosofía y, como la mayoría de los alemanes, lo abrazó en tanto «esperanza para Alemania»[14].

Además, desde el punto de vista de su filosofar, Hitler donó a Heidegger el elemento que le faltaba, el «hacia qué» decidirse. Con el aporte de Hitler, su filosofía dejaba de estar vacía. Y al aceptar Heidegger tal donación se convirtió en ideólogo, en ideólogo de un nacionalsocialismo peculiar[15].

III. 1. HEIDEGGER: RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE FRIBURGO

En el año 1933, Wilhelm v. Möllendorf, quien había sido elegido en un Consejo Universitario previo como el siguiente rector de la Universidad de Friburgo, ante la circunstancia de que el Partido Nacional Socialista Obrero Alemán (NSDAP) había asumido el poder, se encuentra en la imposibilidad de asumir el cargo –por ser miembro del partido socialdemócrata– y pide a Heidegger que le sustituya[16].

Según afirma Heidegger, dudó en aceptar la propuesta en primera instancia, y así Von Möllendorf debió, el 15 de abril de 1933, asumir el cargo. Pero sólo pudo mantenerse cinco

14 *Ib.*, p. 270.

15 En su estudio *La guarda del espíritu. Acerca del «nacional-socialismo» de Heidegger*, F. Duque deja muy claro que el nacionalsocialismo de Heidegger no era el mismo que el de los ideólogos cercanos a Hitler. La doctrina racial, por ejemplo, estaba totalmente excluida del nacionalsocialismo heideggeriano. Cf. F. Duque, *La voz de tiempos sombríos*, ed. cit., pp. 97-102.

16 R. Safranski, *op. cit.*, pp. 283-285.

días. Un grupo de profesores nacionalsocialistas le exigió la renuncia.

El 20 de abril de 1933, con el voto de la mayoría[17] de los Profesores, Heidegger fue elegido Rector. Una vez que asumió el cargo se entregó plenamente al mismo. Asumió la responsabilidad de transformar la Universidad y estableció un reglamento «militar» en la misma, promoviendo el voto por el NSDAP y participando en algunos eventos nacionalsocialistas. En su discurso de rectorado: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, analiza la esencia de la Universidad alemana, hurgando en los orígenes griegos de la filosofía, a fin de vincularlos con su proyecto de Universidad nacionalsocialista. Para Heidegger, la revolución nacionalsocialista fue «el intento de dar a luz una estrella en un mundo sin Dios»[18].

El discurso de Rectorado exigía una reforma cultural y compartía con el nazismo algunas cuestiones centrales (entre otras, el *Führerprinzip* o la *Alianza ofensiva en pro de la Cultura Alemana*: *Kampfbund für Deutsche Kultur*), pero no todas. La cuestión del racismo, y en este punto no puedo sino estar en desacuerdo con las tesis de Farías y Faye, nunca fue plenamente concebida por Heidegger a la manera nazi. En su

17 En ese momento Heidegger no formaba parte del NSDAP ni tampoco del grupo de profesores nacionalsocialistas, aunque ya simpatizaba con el nacionalsocialismo. Heidegger fue una especie de «Rector de compromiso» y por ello obtuvo una aceptación casi unánime (de los 56 profesores que asistieron a la plenaria –13 ya habían sido expulsados por ser judíos y 24 no estuvieron presentes–, 53 votaron por él, hubo un solo voto en contra y dos abstenciones).

18 R. Safranski, *op. cit.*, pp. 276-277.



Logik (curso del semestre de verano de 1934 en Friburgo) dio Heidegger su opinión respecto al racismo pregonado por el NSDAP:

> «Raza» (*Rasse*) significa no sólo lo racial en el sentido de la sangre y la herencia, de la dependencia a la sangre y el impulso vital, sino que significa igualmente «lo que posee casta» (*Rassige*). Ésta no se encuentra limitada a la condición corporal sino a lo que nombran (por lo menos los jóvenes) como «auto de casta» (*rassiges Auto*). «Lo que posee casta» presenta una categoría determinada, tiene leyes determinadas, no posee, en primer lugar, la corporalidad de la familia y el género. Racista (*Rassisch*), en su primer sentido, requiere, con mucho, poseer mucha casta, y, antes bien, puede no poseer raza[19].

Por tal razón podemos encontrar, como hace Faye, múltiples referencias a «la raza» en la obra de Heidegger de aquellos años, pero su «raza» no era la de Hitler y sus ideólogos.

En 1933, Heidegger estaba fascinado por la revolución nacionalsocialista y encantaba a otros. Organizó un «Campamento de la ciencia» (*Wissenschaftslager*) en Todtnauberg y no dejó de unir su filosofía con la ideología nacionalsocialista. Es en relación con esos años donde no se muestra errada la tesis de Faye. Desde 1933 y hasta 1935, Heidegger introdujo

19 *GA* 38, 65. Ver también F. Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, París, Robert Laffont, pp. 106 y ss.

cierto nacionalsocialismo en su filosofía: su objeto, el ser, lo unió al programa nazi y por tal razón llegó a afirmar:

> La patria es el eseyer mismo (*Das Vaterland ist das Seyn selbst*)[20].

Eso lo hizo acercarse a muchos de los ideólogos del nazismo, e incluso asumir muchas de sus tesis, de las cuales se irá desprendiendo poco a poco en los años siguientes.

III. 2. EL DERRUMBE

En septiembre de 1933, Heidegger es llamado por segunda vez a ocupar una cátedra en Berlín, pero rechaza de nuevo la invitación. Decidió permanecer en provincias, dado que, siguiendo los principios nacionalsocialistas de la disciplina y el compromiso, quería revolucionar la Universidad de Friburgo. Según Safranski, los profesores y demás miembros de la comunidad académica ya no apoyaban sus iniciativas. Cuando el decano de la Facultad de Derecho, Erik Wolf, intentó poner en práctica las propuestas heideggerianas, la comunidad académica de su Facultad le rechazó, ante lo cual no le quedó otro camino que presentar a Heidegger su renuncia, y éste hubo de apoyarlo plenamente.

La conducta de Heidegger hacia los profesores y estudiantes judíos de la Universidad ha sido interpretada en muchos

20 *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. *GA* 39, 121.

casos con evidente mala fe. Varios testimonios[21] muestran que en múltiples casos intercedió por ellos e incluso consiguió que los mantuvieran en sus cargos[22]. Ciertamente Heidegger no asistió al entierro de su maestro Husserl, aunque a este respecto se han esgrimido razones no ideológicas[23].

21 En una carta de Heidegger a H. Arendt fechada en «invierno de 1932-33» indica: «Como aclaración respecto a mi comportamiento con los judíos [transmito] simplemente los siguientes hechos: Tengo en este semestre de invierno exceso de trabajo y por ello di a conocer oportunamente en el verano que quería quedarme tranquilo y trabajar a salvo de otras ocupaciones. ¿Quién viene, sin embargo, y urgentemente debe (y puede) doctorarse? Un judío ¿Quién puede venir mensualmente conmigo para informarme del transcurso de un amplio estudio? (Sea un proyecto de disertación o de habilitación.) Otra vez un judío ¿Quién hace unas semanas me envió un voluminoso estudio para que urgentemente lo revisara? Un judío. Los dos becados de la *Notgemeinschaft* (una asociación de apoyo a estudiantes) que en los últimos dos semestres llevo adelante, son judíos. ¿Quién, a través de mí, consiguió una beca para estudiar en Roma? Un judío. Quien habla en mi caso de un 'rabioso antisemitismo' es, más bien, quien lo posee». M. Heidegger-H. Arendt, *Briefwechsel*, ed. cit., pp. 68-69.

22 Al respecto recuerda Hermann Heidegger: «Los profesores judíos von Hevesy y Tannhauser pudieron, mientras Heidegger era Rector, permanecer en la Universidad». *Badische Zeitung* (5 de septiembre de 1996).

23 En una entrevista con Antonio Gnoli y Franco Volpi publicada en el *Badische Zeitung* (30 de agosto de 1996), Hermann Heidegger afirmó que el día del entierro de Husserl su padre estaba enfermo, con fiebre y en cama: «Yo no puedo decir con total certeza lo que mi padre pensaba en el momento del deceso. Yo sólo sé que, en aquel entonces, él estaba enfermo. El mismo médico que consignó la muerte de Husserl trajo la noticia a nuestra casa de Rötebück, en la cual mi padre yacía con fiebre». Dos meses después de esta entrevista señaló H. Ott que Heidegger tampoco visitó a su antiguo maestro cuando estaba enfermo. («Uno faltó, de los que no podían haber faltado: Heidegger.» [*Der eine fehlte, der nicht hätte*

De ninguna manera se puede considerar a Heidegger un radical del nacionalsocialismo tal y como, en la actualidad, concibe a dicho sistema totalitario el pensar occidental. Es cierto, como documenta Faye, que Heidegger quedó fascinado por Hitler, y que incorporó muchas tesis nacionalsocialistas en su filosofía, pero nunca las asumió todas y tampoco con el compromiso que los nazis esperaban. *Verbi gratia*, el ministro de cultura de Baden –Wacker– consideró, luego de que el filósofo presentara su discurso de aceptación del rectorado de la Universidad de Friburgo, que el nacionalsocialismo de Heidegger era un «nacionalsocialismo privado»[24], y por ello no tardó en notar que Heidegger, simplemente, apuntaba a un objetivo diverso del de Hitler. Cuando los ideólogos nazis, finalmente, se dieron cuenta de la posición de Heidegger, la crítica no careció de contundencia. El ideólogo nazi Kriek afirmó que Heidegger era ateo y nihilista, un simple oportunista que se aprovechó del nacionalsocialismo, pues en su filosofía previa, es decir, en *Sein und Zeit*, no se decía nada acerca del «pueblo», la «raza» y otros temas relevantes para el nazismo. La crítica de Jaensch fue aún más radical; para él, Heidegger no era sino un «esquizofrénico» del tipo «judío

fehlen dürfen: Heidegger], cit. *Badische Zeitung* [19 de agosto de 1996]). Parece que Ott olvida que el alejamiento entre Heidegger y Husserl se inició en 1928 y que las razones de la separación no fueron raciales sino la desaprobación, por parte de Husserl, de las tesis presentadas por Heidegger en *Sein und Zeit*.

24 Véase, al respecto, el análisis que hace F. Duque del peculiar nacionalsocialismo de Heidegger en «La guarda del espíritu. Acerca del nacionalsocialismo de Heidegger», en *La voz de tiempos sombríos*, ed. cit., pp. 97 y ss.



talmúdico rabulista»[25]. Cuando, a fines de 1933, Hitler consideró la revolución nacionalsocialista terminada, para Heidegger ésta aún no había siquiera comenzado[26]. Heidegger no durará ni un año en el rectorado. Se atrevió a renunciar[27].

Desde mi punto de vista, la razón central de tal dimisión no consiste solamente, como dijo Heidegger a Petzet, en su negativa a excluir a Von Möllendof y a Wolf de la comunidad académica de la Universidad –como exigía el NSDAP– ni tampoco, como interpreta Safranski, porque no fue bien vista su crítica al catolicismo, sino porque, como ya he indicado, su nacionalsocialismo apuntaba a un lugar distinto del de los ideólogos nazis. Su ruptura, sin embargo no fue completa; durante 1935 y 1936 mantuvo vínculos con el NSDAP; se propuso para organizar una Academia de Profesores de Derecho en Berlín sin mucho éxito. Según Faye y Safranski, en abril de 1936 aún creía que, si perseveraba, su filosofía finalmente se impondría y conseguiría influir en el movimiento nacionalsocialista[28]. Lo que es indudable, desde mi punto de vista,

25 R. Safranski, *op. cit.*, p. 315.

26 En una conferencia en Tubinga, el 30 de noviembre de 1933, Heidegger se opuso frontalmente a ese decreto de Hitler al afirmar: «La revolución en las instituciones de enseñanza superior alemanas no sólo no ha terminado sino que ni ha siquiera comenzado».

27 Al respecto recuerda su hijo Hermann: «En toda Alemania ni un solo rector nombrado tuvo el coraje, luego de aproximadamente medio año, de dimitir del puesto y de su protesta. Sólo Heidegger se atrevió a ello». Cf. «Hugo Ott hat Hausverbot im Deutschen Literaturarchiv», en *Badische Zeitung* (5 de septiembre de 1996).

28 R. Safranski, *op. cit.*, p. 374. E. Faye, *op. cit.*, pp. 407 y ss.

es que Heidegger, en aquellos años, pretendía una transformación profunda de la Universidad e influir en el movimiento nacionalsocialista[29]. Pero Heidegger no encontró eco. Y ello ocasionó que, poco a poco, tomara distancia del nacionalsocialismo.

Los años en los que consideró que había alcanzado el ser mediante la experiencia política, mediante su encuentro con el nacionalsocialismo, habían terminado. Y en los años subsiguientes comenzó a criticar, poco a poco, las tesis hitlerianas. El estudio de Silvio Vietta[30] hace recuento de ese transcurso, realizado desde 1936 hasta el final de la guerra.

29 En *A la rencontre de Heidegger* narra F. de Towarnicki que en los años de la posguerra preguntó a Heidegger acerca de su compromiso con el nacionalsocialismo: «De ninguna manera molesto, Heidegger respondió que, en 1933, aplaudió un despertar nacional del cual esperaba la extracción del pueblo alemán de la miseria y el caos. Solicitado por sus colegas y elegido por unanimidad, aceptó el cargo de Rector como se acepta una misión e, incluso, 'una carga', con el fin de salvaguardar la independencia de la Universidad contra toda empresa política y con el objetivo de renovar su separación del partido y de toda doctrina. Su proyecto de reestructuración despertó la hostilidad general y no fue comprendido más que su discurso de rectorado. Uno de sus seminarios sobre la ciencia fue saboteado y prohibido. Sometido a constreñimientos administrativos, particularmente luego de los primeros decretos que lo golpearon y tomaron por sorpresa, renunció en febrero de 1934 comprendiendo que, de permanecer, debería plegarse a muchos otros compromisos» (*A la rencontre de Heidegger: souvenirs d'un messager du fôret noire*, París, Gallimard, 1993, p. 32).

30 *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tubinga, Max Niemeyer, 1989.

III. 3. LA RUPTURA CON EL NSDAP Y CON HITLER

Para mediados de 1936 Heidegger ya había roto ideológicamente con el nacionalsocialismo, lo consideraba una ideología «impropia» y rechazaba su concepción del mundo. Tan sólo mantenía cierta creencia en Hitler. Pero ello tampoco duró demasiado. En 1937, en su seminario sobre Nietzsche, a la vez que aún respetaba algunos principios nacionalsocialistas, ya se permite criticar al nacionalsocialismo y la palabra del *Führer*. Ironiza acerca del sentido de la guerra y de la consigna «sangre y suelo»[31]. En su seminario de 1942, titulado *Superación de la metafísica* (*Überwindung der Metaphisik*), critica abiertamente las tesis de Hitler[32]. En *La guarda del espíritu*, F. Duque resume la posición de Heidegger hacia el nacionalsocialismo en esos años:

> Unas controvertidas palabras de Heidegger sostienen ambiguamente que la interna verdad y grandeza del Movimiento (nacionalsocialista) consistiría en la cumplimentación (*Vollendung*) de la metafísica[33]. A esta conclusión, radicalmente negativa, habría llegado presumiblemente el propio Heidegger a través de una verdadera *vía dolorosa* iniciada en 1935, desplegada entre 1936 y 1938 (los *Beiträge zur Philosophie*), y cada vez más perfilada a través del diálogo y lucha con Nietzsche, hasta hacerse franca y decididamente crítica contra el régimen en los años finales de la guerra

31 *GA* 66, pp. 415 y s.
32 *GA* 66, pp. 122 y s. Cf. también *GA* 69, 223, contra la doctrina racista.

(1942-1944)[34], al hilo de la meditación sobre Parménides y Heráclito[35].

Luego de abandonar el Rectorado, Heidegger comenzó a ser vigilado por la Gestapo[36]. Pero tiene suerte. Según narra Safranski, el espía mezclado en su seminario se descubre ante él y le pide disculpas. Si el espía hubiese realizado su encomienda, Heidegger habría sido detenido, quizás aniquilado. Y actualmente sería un mártir. Pero no contaríamos con su filosofía posterior. Dado que el NSDAP ya no le ofrece el boato de sus actos masivos ni existe tampoco oposición política abierta donde expresar sus opiniones, la crítica de Heidegger al NSDAP y a Hitler se limita al ámbito cerrado de su seminario. Heidegger tampoco se ofrece como héroe: pagará sus cuotas al NSDAP hasta el final de la guerra[37].

33 Cf. *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la metafísica), *Gesamtausgabe*, B. 40, Frankfurt, Klostermann, 1983, p. 208.

34 Al respecto, W. Biemel (*Erinerungen an Heidegger, Allg. Zeitschrift für Philosophie, 2/1*, 1977, p. 10) recuerda: «Por primera vez [entre 1942 y 1944] escuché de los labios de un catedrático de la Universidad una aguda crítica al régimen, tildado por él de criminal (*verbrerisch*)». Cit. F. Duque, *op. cit.*, p. 94.

35 F. Duque, *op. cit.*, p. 86.

36 En su *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques* refiere al respecto F. de Towarnicki: «En 1937 un estudiante, espía de la Gestapo, le confió, mientras Heidegger desarrollaba su curso sobre Nietzsche, que se encontraba en un lugar peligroso de la lista negra» (*Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*, París, Payot et Rivages, 1999, p. 74).

37 Al respecto escribe F. de Towarnicki: «Se le ha acusado siempre de que, luego de su dimisión del rectorado de 1934, continuó pagando sus cuotas al partido (NSDAP). Sin embargo, muchas voces se elevaron, en Alemania,



En 1944 es alistado[38] en la *Volksturm* (la *tormenta del pueblo*, última reacción alemana ante la invasión aliada), pero no entrará en batalla. La comunidad académica de Friburgo intercederá por él y se le encomendará poner sus manuscritos a resguardo. Entretanto, terminaba la guerra.

III. 4. LA POSGUERRA. HEIDEGGER ANTE LA COMISIÓN DE DEPURACIÓN. LA PROHIBICIÓN DE ENSEÑANZA (*LEHRVERBOT*)

Cuando terminó la guerra comenzó la revancha de los sometidos. La comunidad de Friburgo no reconocía en Heidegger sino al rector pronazi de 1933, y por tal razón se le requisó su casa de Friburgo (9 de julio de 1945). Cuando se intentó hacer lo mismo con su biblioteca, Heidegger estalló y exigió al alcalde, el 16 de julio de 1945, un juicio justo.

A consecuencia de tal petición, Heidegger se presentó, a partir del 23 de julio de 1945, ante una Comisión de Depuración (responsable de enjuiciar a los criminales nazis). Dicha comisión estuvo formada básicamente por miembros del denominado *Friburger Kreis*, los cuales habían apoyado el atentado contra Hitler de 1944 y que, por tal causa, se encon-

sorprendidas por el candor de aquellos que simplemente parecían olvidar que, en una dictadura tal, era simplemente 'inimaginable' regresar la afiliación al partido. Un antiguo estudiante de Freiburg narró que Heidegger lo disuadió seriamente de adherirse al movimiento poniéndolo en guardia: 'Ud. no podrá salir'» (*Martin Heidegger...*, ed. cit., pp. 37-38).

38 Ese alistamiento no era sino una condena a muerte. En su orden de alistamiento se informaba que era considerado por el gobierno nazi «el profesor menos importante de la Universidad» (F. Fédier, comunicación personal, 10 de diciembre de 1999).

traban encarcelados cuando los aliados ocuparon Friburgo. Todos formaban parte de la comunidad académica de la Universidad Albert Ludwig de Friburgo: C. Dietze, G. Ritter, A. Lampe, A. Allegier y F. Oehlkers.

Luego de una primera entrevista con dicha comisión, Heidegger se dio cuenta de que la oposición más enconada la presentaba Adolf Lampe, por lo cual le solicitó una entrevista personal. En dicha entrevista Heidegger le expuso las razones por las cuales se incorporó al nacionalsocialismo (la pobreza y el desempleo en la República de Weimar, su creencia de que el NSDAP protegería a Alemania de una revolución comunista, etcétera) y no reconoció culpa alguna. Eso indignó a Lampe —quién había sufrido el autoritarismo de Heidegger cuando era Rector— y emitió un dictamen negativo. De todas formas la comisión, inicialmente, no lo tomó en cuenta y emitió un veredicto «suave». Para Oehlkers, el portavoz de la comisión, Heidegger era un irresponsable por lo acaecido, veredicto, desde mi punto de vista, mucho más peligroso pues sustrae a Heidegger la responsabilidad. Al respecto F. Oehlkers afirmó:

> Nos quedó la idea de que [Heidegger] era un filósofo políticamente ingenuo que no sabía lo que hacía, básicamente un hombre inofensivo que se metió en un enredo sin quererlo.

Para Oehlkers no era Heidegger el nazi sino su mujer:

> Ella se había hecho francamente odiosa en su barrio (Friburgo-Zähringen) cuando, con ocasión de zapar las trin-



> cheras en el verano de 1944, del peor modo trató brutalmente e intimidó a las mujeres de Zähringen, enviando a las trincheras incluso a las enfermas y a las embarazadas. Pero su comportamiento no era de la competencia de la comisión[39].

La idea es clara. Para Oehlkers, Heidegger, a causa de su ineptitud política, se había dejado arrastrar por la corriente. Por ello dictaminaron:

> Heidegger debe ser hecho emérito de manera anticipada, pero no debe ser separado de su cátedra. Debe mantener su permiso de enseñanza, pero separado de los órganos colegiados[40].

El Senado universitario, sin embargo, no aceptó dicho veredicto y exigió, el 21 de noviembre de 1945, que se revisara. Heidegger notó que se quería dar un ejemplo con su caso, y solicitó se confirmase su probidad moral con el dictamen de dos miembros respetados de la comunidad alemana, el del Arzobispo C. Gröber (quien emitió un dictamen serio que consideraba la trayectoria intelectual del filósofo y lo exculpaba pero que, a su vez, era cuestionable dado el vínculo probado entre el arzobispo y los nazis) y el de un académico reco-

39 Carta a K. Jaspers del 15 de diciembre de 1945, citada por H. Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt, Reihe Campus, 1992, p. 135.

40 R. Safranski, *op. cit.*, p. 376.

nocido y respetado en la Alemania de la posguerra: Karl Jaspers. Las razones de esa última propuesta no son claras. Es probable que Heidegger esperase que su antiguo amigo lo apoyaría en esa difícil situación. Pero Jaspers pensaba de otra manera. En un texto publicado en 1946 y titulado *Die Schuldfrage* («La cuestión de la culpa»), sostuvo que había intelectuales que, una vez terminada la guerra, no se consideraban nazis, que incluso se creían antinazis, pero que habían colaborado con el nazismo entre 1933 y 1934 (la alusión a Heidegger era inmediata), y que dichos sujetos debían ser castigados por tal colaboración[41].

En su dictamen, Jaspers no sólo dijo todo lo que sabía sino que afirmó, incluso, lo que apenas presumía. Sostuvo, basándose en documentos poco fiables, que Heidegger, cuando era rector, había utilizado su posición para dañar a miembros de su comunidad académica (E. Baumgarten y H. Staudinger) utilizando las estrategias difamatorias nazis... y eso hundió al filósofo[42]. El fallo no se dejó esperar: el Senado universitario

41 K. Jaspers, «Die Schuldfrage», en *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46*, Heidelberg, Lambert Schneide, 1986, p. 167.

42 Respecto a Staudinger, F. Duque recuerda: «El Rector había intentado (10.02.34) –con malas artes, ciertamente– descalificar y aún expulsar de la Universidad a Hermann Staudinger, químico de reconocido prestigio, acusándolo de pacifista y poco patriota (se refugió en Suiza durante la Gran Guerra)». *La voz de tiempos sombríos*, ed. cit., p. 108. No sobra añadir que Staudinger, ciertamente, había colaborado en la carrera armamentista del tercer Reich, por lo que Heidegger poco pudo hacer contra él. Respecto a Baumgarten la cuestión no es tan clara. Según la versión de H.-J. Dahms, Heidegger escribió: «El Dr. Baumgarten es bien conocido mío y su actitud intelectual proviene del círculo intelectual liberal-



dio el veredicto que luego el gobierno de ocupación francés recrudecería: Heidegger ya no poseía el derecho de enseñar en las Universidades alemanas; asimismo, se le redujo la pensión (desde 1946) y luego se le anuló (a partir de 1947), aunque en el mes de mayo del mismo 1947 se le renovó[43].

No parecía pues sino que Heidegger había mentido por omisión a la Comisión de Depuración y que el peritaje de Jaspers le habría obligado a sostener la verdad.

Dicho dictamen condujo a Heidegger a una experiencia del orden de la locura[44], de una importancia peculiar y denominada por él mismo el «derrumbe» (*Zusammenbruch*).

democrático de Heidelberg en torno a Max Weber. Durante su estancia aquí él fue todo menos un nacionalsocialista. Después de que Baumgarten fracasó conmigo volvió, muy animado, a Gotinga a sus ocupaciones con el también despedido, el judío Fränkel. Supongo que Baumgarten ha sido despedido en Gotinga, por lo que sus relaciones actuales permiten colegir. Considero, entretanto, su incorporación a la SA como imposible, así como su ingreso al profesorado». (H. Ott, *op. cit.*, p. 183). La autenticidad de esta carta ha sido firmemente puesta en cuestión, y no sólo porque Heidegger siempre afirmó que esa carta era calumniosa. La única copia de que se dispone es la que supuestamente el mismo Baumgarten extrajo de los archivos. Además, si la carta fuese válida, de todas formas no muestra a un Heidegger que ataca a un profesor judío o a un protector de los mismos, sino a alguien que deseaba incorporarse plenamente al nazismo (en 1933, Baumgarten escribió *Von der Kunst der Kompromisses*, donde sostiene la importancia de incorporarse al movimiento).

43 A mediados de 1951 fue reconsiderado su caso y fue perdonado. Se le levantó la prohibición de enseñanza y se reincorporó como *Professor* en la Universidad de Freiburg.

44 Recordemos cómo define Heidegger, en su estudio sobre la poesía de Trakl, el vocablo «locura» (*Wahnsinn*): «Locura no significa pensar (*Sinnen*) lo sin sentido (*Unsinniges*). '*Wahn*' proviene del alto alemán

IV. LA *ZUSAMMENBRUCH* DE HEIDEGGER: CLAVE DE LA APARICIÓN DEL OBJETO INALCANZABLE

Encaminarse a una estrella, sólo eso[45].
M. Heidegger

En las entrevistas de Heidegger con H. W. Petzet[46] se encuentra un fragmento donde el propio Heidegger narra el derrumbamiento (*Zusammenbruch*) físico y mental sufrido por él en 1945-46: un fragmento que otros biógrafos se limitan a repetir o que simplemente anulan:

> Cuando, en diciembre de 1945, fui sometido en la Facultad, de forma totalmente imprevista, al interrogatorio inquisitorial de las 23 preguntas y a causa de ello tuve un colapso, vino el Decano de la Facultad de Medicina, Beringer (el cual había comprendido las intenciones y patrañas de los acusadores), y me condujo a Badenweiler, al sanatorio donde trabajaba von Gebsattel. Y ¿qué hizo él? Subió conmigo a las

'*wana*' y significa 'sin'. El loco piensa (*sinnt*) y lo hace como ningún otro. Pero se queda sin el parecer (*Sinn*) de los otros. El es de otro parecer (*Sinnes*). '*Sinnan*' significa originalmente: viajar, aspirar a…, seguir una dirección; la raíz indogermánica '*sent*' y '*set*' significa 'camino'. El solitario [el protagonista de la poesía de Trakl] es el loco *porque está en camino hacia otra parte*» (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 1997, p. 53, subrayado mío).

45 *Desde la experiencia del pensar*, ed. cit., p. 13.

46 H.-W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*, Frankfurt, Societäts Verlag, 1983, p. 52.

> montañas, a través del bosque nevado. Aparte de eso, no hizo nada. Pero me ayudó como hombre. Luego de tres semanas, volví curado.

Analicemos cuidadosamente este fragmento con ayuda de los biógrafos[47], pues nos permitirá situar un cambio en el estatuto del objeto en la obra de Heidegger.

V.

V. 1. «CUANDO, EN DICIEMBRE DE 1945 FUI SOMETIDO EN LA FACULTAD, DE FORMA TOTALMENTE IMPREVISTA, AL INTERROGATORIO INQUISITORIAL DE LAS 23 PREGUNTAS Y A CAUSA DE ELLO TUVE UN COLAPSO...»

Después de conocer el veredicto de la Comisión de Depuración, Heidegger se desmorona. No creía que Jaspers fuera a

47 Cf. M. Heidegger, «Vita», en *Gesamtausgabe. Vol. 16*, Frankfurt, Klostermann, 2000; W. Biemel, *Martin Heidegger*, Hamburgo, Rowohlt, 1991; P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger*, Múnich, Paul List, 1961; R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, Múnich/Viena, Carl Hanser Verlag, 1994 (en castellano: *Un maestro de alemania*, ed. cit.); H.-W. Petzet, *op. cit.*, 1983; H. Ott, *op. cit.*; F. Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, París, Robert Lafont, 1988; O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1990; F. Towarnicki, *Á la rencontre...* (cit.); del mismo, *Souvenirs et Chroniques* (cit.); Hermann Heidegger, «Bemerkungen zu Rüdiger Safranskis Buch *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit*», en *Heidegger Studien, B. 11*, Berlín, Duncker und Humblot, 1995; L. Lütkehaus, *H. Arendt-M. Heidegger. Eine Liebe in Deutschland*, Marburgo/Lahn, Basilisken Presse, 1999; F. Duque (comp.), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, ed. cit., 1991.

actuar de esa manera; creía que lo apoyaría y que, a consecuencia de ello, sería exonerado. Jaspers sabía que él había iniciado desde 1936 su ruptura con el NSDAP, es decir, desde hacía nueve años no se consideraba en absoluto un nazi; si había continuado pagando sus cuotas al partido era porque, en un totalitarismo de esa calaña, hacerlo de otra manera equivalía a ofrecerse como cordero al sacrificio.

El interrogatorio fue inquisitorial. Hubo un exceso. ¿Quién tenía el derecho de juzgarlo? Heidegger sabía que Lampe no hacía sino vengarse. Por otra parte, sabía también que Jaspers, en 1933, quiso formar parte de la revolución nacionalsocialista y renovar la Universidad de Heidelberg[48]. Pero también sabía que él mismo, cuando fue rector en la Universidad de Friburgo, había actuado en pro de los nazis, había colaborado con sus ideólogos, había promovido el voto por Hitler y que muchas personas, entre ellas muchos miembros de la Universidad, habían votado por Hitler a fines de 1933 debido a que él, el rector, los invitó a ello. Él había apoyado realmen-

48 Safranski, citando la carta de Jaspers a Heidegger del 23 de agosto de 1933, refiere que Jaspers aprobaba la introducción del principio de caudillaje en la Universidad y «la nueva organización»; también «había preparado él mismo tesis relativas a la reforma de la Universidad». En la última visita a Heidegger «le había hablado de ello, con la esperanza de que moviera a las instancias gubernamentales a que contactaran con él» (*op. cit.*, pp. 295-296). Jaspers intentó insertarse en el movimiento nacionalsocialista, pero no pudo hacerlo, pues, como él mismo escribe, «me dicen que yo, no perteneciendo al partido y estando casado con una judía, a lo sumo soy tolerado y no soy acreedor a ninguna confianza» (Heidegger-Jaspers, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 260).



te a los nazis. A unos nazis que, si bien es cierto que en ese momento aún no eran los asesinos de judíos con los cuales, en la actualidad, el pensar occidental los asocia, ya por entonces sometían y excluían injustamente a los judíos por el solo hecho de su adscripción racial. El peritaje de Jaspers obligó a Heidegger a recordar esa verdad.

Él sabía, en suma, que Jaspers había dicho la verdad, aunque no fuese el más indicado para decirla. Y con ese movimiento Jaspers le hizo un enorme regalo a Heidegger.

Apenas puedo imaginarme qué hubiese sido de su filosofía posterior si Heidegger hubiese podido sostener tal mentira[49]. Quizás toda su filosofía hubiese sido espuria a partir de ese momento. Heidegger se había lanzado por la pendiente de la «irresponsabilidad» ante la Comisión de Depuración. Pero Jaspers lo detuvo. Y eso lo salvó. Y a su filosofía posterior también.

Asimismo, es probable que su recuperación fuese tan rápida porque, simplemente, fue obligado a reconocer una verdad. Apenas tres semanas después de iniciado el tratamiento, Heidegger recupera la salud y abandona la clínica de Von Gebsattel.

Fue Jaspers, asimismo, el primero que reprochó a Heidegger su silencio respecto a su relación con los nazis en los años

49 P. Schirowski narra en su libro *Naître coupable, naître victime* (*Nacer culpable, nacer víctima*) los devastadores efectos de una mentira lograda. Rudolf (nacido en 1950 en Sudamérica), hijo de un importante nazi que logró escapar a los juicios, no puede llevar una vida normal. Sus padres mueren trágicamente y él sufre una existencia destruida (Points, Seuil, 1987).

treinta. Y, desde mi punto de vista, en este caso el reproche es correcto[50]. Durante la etapa del viaje de Heidegger de 1936 a Italia, en el cual narra a Jaspers los pormenores de su estancia turístico-académica, la situación de Jaspers empeoraba. Cuando en 1937 Jaspers fue pensionado (de hecho se trató de una prohibición de enseñanza), Heidegger no reaccionó: ni un carta ni una palabra, sólo silencio. Jaspers, que era amigo de Heidegger y con el cual éste quería publicar, en 1922, un «Anuario realmente crítico» en el cual sólo ellos dos escribiesen, esperaba seguramente algo más que el silencio. Y el silencio de Heidegger provocó el silencio de Jaspers. Jaspers le escribió dos cartas que nunca envió (12 de octubre de 1942 y 1 de marzo de 1948), en las cuales, entre otras cuestiones, expresaba su decepción por la conducta de su antiguo amigo. Parece, sin embargo, que Heidegger no sabía gran cosa de lo que a Jaspers acaecía, o quizá sabía algo y no quería saber, más debido a su fracaso en la gestión del apoyo a Elisabeth Blochmann[51].

En los años cincuenta, una vez reestablecido Heidegger en su puesto como profesor, la relación con Jaspers nunca se

50 A partir de entonces han sido muchos los que han exigido a Heidegger una disculpa: Marcuse, Adorno, Farías. Pero ¿qué más pretendían ellos, si Heidegger ya había sido juzgado y sentenciado?

51 E. Blochmann era una amiga de los Heidegger que, debido a ser semijudía, fue constreñida, por la ley que excluía a los judíos de los puestos públicos, a emigrar a Inglaterra. Heidegger no pudo hacer nada al respecto, a pesar de haberlo intentado con todos los medios a su alcance. Cf. Martín Heidegger-Elizabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, cartas del 12 de abril, 10 de mayo, 30 de agosto, 23 de septiembre y 16 de octubre de 1933.



renovó plenamente. Y aunque Jaspers realmente no quiso volver a tener contacto cercano con Heidegger, no pudo, en su fuero interno, separarse de él. Cuando Jaspers murió se encontró en su mesa de trabajo un texto titulado *Notizen zu Martin Heidegger*, en el cual, hacia el final, reconoce que sufría una *frerocité* (*Habliebe*, odioamor) con respecto a Heidegger:

> Arriba en la montaña, en una amplia y rocosa altiplanicie, se encontraban desde antaño los filósofos de la época [...]. El aire es tan puro que absorbe todo lo turbio, tan fresco que no deja subir ningún humo, tan claro que se produce una elevación del pensamiento a los espacios inconmensurables [...]. Allí entablan los filósofos una lucha sorprendente, despiadada. Están poseídos por fuerzas que combaten entre sí a través de sus pensamientos; los pensamientos humanos combaten entre sí... En nuestros días parece que ya no puede encontrarse a nadie ahí. Pero a mí me ocurrió que, buscando en vano en las especulaciones eternas a hombres que las encontraran importantes, hallara sólo a uno y a nadie más. Y éste era mi cortés enemigo. Pues los poderes a los que servíamos eran inconciliables. Pronto se reveló que no podíamos hablar entre nosotros. La alegría se hizo dolor, un dolor particularmente desconsolado, como si una posibilidad que estuviera al alcance de la mano fuese desperdiciada. Así me fue a mí con Heidegger. Ahí encuentro las críticas sólo por él conocidas, insoportables sin excepción, que se encuentran en cada estrato. Ahí busco las críticas que se convierten en la sustancia del pensar mismo; ahí busco la

> lucha que rompe la incomunicabilidad de lo incompatible; ahí busco la solidaridad que aun entre los extraños es posible, si de filosofía se trata. Tal lucha y tal crítica es quizás imposible. Quisiera, sin embargo, captar algunas sombras[52].

Este texto nos permite afirmar que había otras razones, no precisamente laudables, en el veredicto negativo emitido por Jaspers.

V. 2. «*Vino el decano de la Facultad de Medicina, Beringer (el cual había comprendido las intenciones y patrañas de los acusadores) y me condujo a Badenweiler...*»

Luego del veredicto del Senado universitario, la reacción no se dejó esperar: Heidegger sufre un desfallecimiento en la Universidad misma y el decano de la Facultad de Medicina, Kurt Beringer, lo auxilia. Lo lleva a Badenweiler, a la clínica donde trabajaba V. F. von Gebsattel, para su rehabilitación. Pero el desfallecimiento ya había hablado. Estaba dirigido a esa Universidad que lo enjuiciaba y qué el había intentado revolucionar. El desfallecimiento es un *acting out* que esperaba a su lector. El colapso estaba dirigido a un Senado universitario que creía tener la autoridad moral para juzgar y a una Comisión que había olvidado que en 1933 «nazi» no quería decir lo mismo que en 1945, que en 1933 significaba: «nacionalista, preocupado por el futuro de Alemania, opositor a la

52 K. Jaspers, *Notizen zu Martín Heidegger*, Múnich / Zurich, Piper, 1989, Notiz 252, pp. 267-268.



República de Weimar y rebelde a los tratados de Versalles», y no necesariamente «racista»[53].

V. 3. «...*AL SANATORIO DONDE TRABAJABA VON GEBSATTEL.*»

En el *Sanatorium Schloß Haus Baden* de Badenweiler, un antiguo hospital ubicado en las cercanías de las termas romanas, trabajaba Victor Freiherr von Gebsattel (1883-1976), psiquiatra cristiano cercano a Ludwig Binswanger (en el homenaje por el 75 aniversario de von Gebsattel, realizado en la Universidad de Würzburg, dijo Binswanger: «nuestro amigo, para decirlo de nuevo con las palabras de Goethe, es un hombre colmado de Dios»). Gebsattel, miembro del grupo de Binswanger, quería fundar una psicoterapia basada en la filo-

53 F. Fédier en su *Heidegger, anatomie d'un scandale*, recuerda que en el pleibiscito del 12 de noviembre de 1933: «Todo el rencor lentamente acumulado por el pueblo alemán por la derrota y los tratados de Versalles se manifiesta en ese pleibiscito; 96% de los electores asisten a las urnas y el 95% de los electores aprueban la política de Hitler» (*op. cit.* p. 34), Pero ese apoyo a Hitler no estaba referido necesariamente a la política racial: «En un informe del cónsul general de los USA en Stuttgart, y luego de la Noche de los cristales rotos (9-10 de noviembre de 1938), donde la comunidad judía sufrió una de las más terribles violencias desde la instauración del régimen hitleriano, se puede leer: 'Las reacciones de la población han mostrado una división en los modos de sentir. La enorme mayoría de los alemanes no judíos, quizás el 80%, manifestó un completo desacuerdo con estas violentas manifestaciones antijudías. Muchos bajaban la cabeza de vergüenza. Por otro lado, cerca del 20% de la población se mostró satisfecha con la aplicación de tales medidas radicales'» (*op. cit.*, pp. 35-36).

sofía de Heidegger y el psicoanálisis de Freud. Desde 1950 fue profesor en Würzburg y se ocupó de la fenomenología de la existencia humana y del significado de los estados psicopatológicos. En su libro *Cristianismo y humanismo*, analiza de la siguiente manera la crisis occidental de la posguerra:

> [...] El hombre moderno ha sido lentamente arrastrado a la autonomía y la desidia. Se encuentra en una crisis, la cual es, en primer lugar, la crisis del hombre alemán, una crisis del pensamiento inmanente y de sus consecuencias humanas[54].

Según von Gebsattel, el fundamento de esta crisis está en la deformación del mundo medieval:

> Así pues, ¿cómo se llega a la deformación del mundo medieval? Las fases de dicha deformación aparecen claramente ante nuestros ojos: primero, humanismo, renacimiento, reforma; luego racionalismo, ilustración y clasicismo; posteriormente las figuras del siglo XIX: liberalismo, positivismo, materialismo y nihilismo. Hasta que el nacionalsocialismo cierra este largo camino[55].

Y él tiene una propuesta contra la crisis:

54 V. F. v. Gebsattel, *Christentum und Humanismus*, Stuttgart, Klett, 1947, p. 171.
55 *Ib.*, p. 163.

> [...] Si vuelve el hombre a Dios se realiza a sí mismo, vuelve a casa, a sus fuentes, y eso lo realiza[56].

Por eso predice:

> [...] Lo que se está preparando, si todos los indicios no mienten, es un humanismo de corte cristiano[57].

V. 4. «*¿Y QUÉ HIZO ÉL? SUBIÓ CONMIGO LAS MONTAÑAS A TRAVÉS DEL BOSQUE NEVADO.*»

El tratamiento de von Gebsattel fue *sui generis*. Heidegger narra que se limitó a conducirlo por los caminos boscosos y nevados de la Selva Negra, que rodea Badenweiler. Heidegger quedará marcado por esa experiencia.

V. 5. «*APARTE DE ESO, NO HIZO NADA.*»

¿Realmente no hizo nada más von Gebsattel? Acompañó a Heidegger a través del bosque nevado, de esos bellos caminos que atraviesan la Selva Negra. Lo acompañó y calló. Sin enjuiciarlo, es decir, sin repetir lo que el Senado universitario y la Comisión de Depuración hicieron. Von Gebsattel ofreció a Heidegger su presencia. Esa compañía proporcionó a Heidegger la fuerza que requería para superar su estado.

56 *Ib.*, p. 182.
57 *Ib.*, p. 171.

V. 6. «*PERO ME AYUDÓ COMO HOMBRE.*»

Esta última frase es enigmática. Probablemente Heidegger se refiere a la psicoterapia cristiana de von Gebsattel. En su libro *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie*, von Gebsattel indica:

> [...] El neurótico va al médico con la confianza, la fe y la creciente exigencia de simpatía, derivada de su necesidad de ayuda. Él encuentra en la persona del médico el interés y la comprensión que, desde hacía tanto tiempo, echaba de menos; él encuentra en sus humanas convicciones el lugar de descanso donde puede ser como es, sin rechazo que temer. Él reconoce en el médico la sabia y en todo tiempo paciente escucha; él siente que ahí está alguien que ha cancelado la urgencia de sus asuntos y tareas personales [...], que siempre guarda las distancias y que sabe muy bien que las reglas de conducta fundadas por uno mismo no están apartadas de la legalidad razonada de la vida[58].

Y la conducta del terapeuta, según von Gebsattel, no es ningún engaño:

> [...] El psicoterapeuta, entonces, trata al sufriente no sólo a través de medidas médicas sino, en primer lugar, a través de la imagen que de él se produce en el alma del enfermo.

58 Victor Freiherr v. Gebsattel, *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie*, Berlín / Gotinga / Heidelberg, Springer Verlag, 1954, p. 271.

> Por ello no puede ser afirmado, de ninguna manera, que el efecto curativo del médico, debido a derivar de una imagen del sufriente, está basado en un factor ilusorio. La imagen que se hace de nosotros la personalidad ajena [el paciente] es en sí misma una realidad[59].

Los temas tratados durante esa cura son también enigmáticos. Quizás Heidegger habló de su equivocada fe en Hitler («sus maravillosas manos»[60]), de su error narcisista (creerse *el* filósofo de Alemania y por ello pretender convertirse en el *Führer* de la Universidad[61]), de su error filosófico (creer que había alcanzado «la experiencia del ser» en el nacionalsocialismo[62]) o incluso del odio hacia los miembros de la Comisión de Depuración o hacia Jaspers. Lo cierto es que Heidegger retomó su vínculo con Jaspers e incluso se disculpó por no visitarlo (según escribe, no lo habría hecho porque la mujer del amigo era judía, sino por «vergüenza»[63]). Asi-

59 *Ib.*, p. 272.

60 «¿Cómo puede ser gobernada Alemania por un hombre de tan escasa formación como Hitler?», pregunta desconcertado Jaspers a Heidegger en ocasión de su última visita en mayo de 1933. Y Heidegger le responde: «¡La formación es indiferente por completo..., mire usted solamente sus maravillosas manos!» (R. Safranski, *op. cit.*, p. 276).

61 Pöggeler sostuvo en su «¿Dirigir al dirigente?» que el anhelo de poder de Heidegger no se restringía al ámbito universitario. Cf. O. Pöggeler, «Den Führer führen? Heidegger und kein Ende», *Philosophische Rundschau*, 32 (1985).

62 *Vide supra* el apartado III.

63 El 7 de marzo de 1950 escribió Heidegger a Jaspers: «Desde 1933 no he visitado su casa, no porque ahí viva una mujer judía, sino simplemente

mismo, Heidegger, durante décadas, no dijo gran cosa de su vínculo con el nazismo (¿que más debía decir si ya había sido juzgado y castigado?) y prefería aquellos estudios sobre su vida que no mencionaban su periodo nazi, lo cual se reiteró en la famosa entrevista realizada por el *Spiegel*.

V. 7. «*Y LUEGO DE TRES SEMANAS VOLVÍ CURADO.*»

Ya no existe en la actualidad el *Sanatorium Schloß Haus Baden* donde Heidegger estuvo internado, ni logré tener acceso a los archivos del antiguo sanatorio. No obstante, es dable suponer que el vínculo con von Gebsattel no se interrumpió en 1946. Algunos años después aparece un artículo de Heidegger en el volumen 6 (1958-1959) del *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* dedicado a los 75 años de von Gebsattel. Entre artículos que describen y elogian la obra del psiquiatra, Heidegger publica *Grundsätze des Denkens.* En este volumen se refiere, además, que no sólo L. Binswanger intervino como conferenciante en el homenaje a von Gebsattel (*Festakt*), sino que también lo hizo Heidegger[64]. También se encuentran cartas de Heidegger a H. Arendt enviadas años después desde Badenweiler. Ciertamente, esto no prueba que Heidegger haya

por vergüenza. Desde aquel entonces no sólo no he visitado su casa sino, incluso, la ciudad misma de Heidelberg, la cual es para mí lo que es gracias a su amistad» (*Briefwechsel*, Múnich, Piper, 1990, p. 196).

64 E.-W. Strauss, «Victor Freiherrn von Gebsattel zum 75. Geburstag», en *Jahrbuch v. Psychologie und Psychotherapie*, v. 6, Friburgo / Múnich, Karl Alber, 1958/1959, pp. 303 y ss.



continuado un tratamiento con von Gebsattel. Existe, sin embargo, un elemento particularmente interesante. Hace muy poco el filósofo François Fedier me refirió que, en los años sesenta, su maestro Jean Beaufret se encontró en una reunión con von Gebsattel y que el psiquiatra le dijo a Beaufret: «¿Sabe que es usted quien, después de la guerra, curó a Heidegger?» (*Savez vous que c'est vous qui, après la guerre, avez gueri Heidegger?*). Esta frase, que puede resultar enigmática en primera instancia, después de lo que hemos revisado se revela clara: Beaufret salvó a Heidegger al reconocerlo como *Professor*. Es sabido que, en los años durante los cuales Heidegger tuvo prohibido impartir clases en Alemania, fueron Jean Beaufret y Frédéric de Towarnicki los primeros que distinguieron a Heidegger con esa posición. Cuando Heidegger ya no podía ser *Professor* en Alemania, Beaufret y de Towarnicki le mostraron que para ellos aún lo era. De esa manera lo salvaron.

Después del tratamiento con von Gebsattel, Heidegger inicia un periodo durante el cual su pensar se proyecta fuera de Alemania. Francia y Suiza serán los países que, primordialmente, asilarán su pensamiento. Y, gracias a ese asilo, su pensar recupera, ostensiblemente, el hálito de la pregunta que da origen a *Sein und Zeit*. Asimismo, su reflexión se hace más mesurada y recupera la humildad: en vez de pretender «alcanzar la estrella», se trata sólo de «encaminarse a una estrella, sólo eso»[65]. En esos años escribe que el pensar implica no un forzar a la naturaleza, como hace la técnica, sino

65 *Desde la experiencia...*, ed. cit.

tan sólo «permitir que se muestre». Tal es el viraje a la serenidad (*Gelassenheit*). Desde tal pensar, el hombre ya no se arroja temerariamente al abismo sino que tan sólo «hace puentes»[66].

VI. LA ÚNICA ACTITUD POSIBLE ANTE EL OBJETO INALCANZABLE: LA *GELASSENHEIT*

En la obra de Heidegger encontramos referencias precisas a las tesis quietistas y místicas de Meister Eckhart; y no sólo cuando en su *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (1918-1921)[67] estudia las tesis de San Agustín y otros teólogos, sino cuando muchos años después, en 1959, publica su *Gelassenheit* (*Serenidad*)[68]. Para Heidegger la *Gelassenheit* se opone abiertamente a la ética voluntarista.

> Frente a la *hybris* de la voluntad de poder, que cree tener el mundo en su puño, la ética originaria, la del habitar cuidadoso y respetuoso, propone la actitud de la serenidad[69].

66 R. Safranski, *op. cit.*, p. 492.

67 *Gesamtausgabe*, Band 60, Frankfurt, Klostermann, 1995. Se publicó una parte del texto en castellano: *Estudios de Mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997.

68 En el «Debate en torno al lugar de la Serenidad» incluido en ese volumen refiere directamente a Eckhart aunque, en buena parte, para deslindarse de él (Madrid, Serbal, 1989, p. 40).

69 W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Friburgo, Albert, 1983. p. 70.

La serenidad (o «dejadez», traducción menos literaria pero más literal) implica, para Heidegger, una conversión de sí mismo, una renuncia a la voluntad, a la afirmación de sí; se trata

> de una trans-formación de la voluntad pro-positiva y legisladora en una no-voluntad acogida en el ámbito (*Gegnet*) de lo originario[70].

Actitud que modifica totalmente la manera de encontrarse en el mundo:

> La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza[71].

En su estudio *De la existencia ética a la ética originaria*, Pedro Cerezo abunda:

> Esta nueva actitud [la serenidad] no es de abandono ni de resignación quietista, sino de asunción del mundo desde su dimensión ontológica, desde su apertura, como mundo del ser. La serenidad no renuncia al mundo ni se aparta de él

70 P. Cerezo, «De la existencia ética a la ética originaria», en F. Duque (comp.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, ed. cit., p. 56.

71 M. Heidegger, *Serenidad*, ed. cit., p. 28.

> sino a la terca voluntad de in-sistencia en lo intramundano, como la verdad en sí extraviándose y perdiéndose en ello. [Se trata de] un nuevo ethos de la espera, de la paciencia, la renuncia y la cercanía frente al ethos del trabajo y la dominación que trasciende de la cultura moderna[72].

Cerezo dirá que la *Gelassenheit* heideggeriana no es quietista, pero deberá reconocer que el término, que Heidegger retoma de Eckhart, tiene un «aire de familia» con la tesis de Miguel de Molinos.

Heidegger sabía que esa *Gelassenheit* no podía conseguirse mediante el ejercicio y la voluntad. En su «Debate en torno al lugar de la Serenidad» hace decir al profesor:

> No podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad[73].

A lo que el erudito añade:

> La Serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*einzulassen*) con lo que no es un querer [...], porque la Serenidad no pertenece al dominio de la voluntad[74].

72 *Ib.*, pp. 57-58.
73 No es puesta en obra sino otorgada (p. 39).
74 «Porque la Serenidad no pertenece al dominio de la voluntad». En M. Heidegger, *Serenidad*, *op. cit.*, p. 39.

Y Cerezo no está en desacuerdo; para él, la serenidad:

> Es pura gratuidad. Pero esto no descarta la acción de acogida, si el hombre ha preparado su dis-posición para ser admitido y así queda a la espera de lo abierto en cuanto tal. La similitud con el lenguaje religioso/teológico de la recepción de la gracia resulta innegable. La serenidad no es, pues, una virtud ni el premio a una virtud. Su dimensión ética está en la renuncia a la voluntad autoafirmativa del sujeto, que facilita al *Dasein* la posibilidad de acoger y corresponder[75].

Como puede apreciarse, en la *Gelassenheit* heideggeriana encontramos de manera renovada el desinterés, clave del amor puro, de Meister Eckhart. Heidegger sabía que la Serenidad no podía alcanzarse mediante la voluntad terca sino solamente mediante un colocarse en la actitud correcta y esperar que ella arribase… aunque sin garantía de que ello ocurriese.

La única actitud posible ante el objeto imposible, acaecido luego de la *Zusammenbruch*, ese objeto definido como inalcanzable, era la *Gelassenheit*.

VII. CONCLUSIÓN

En este estudio sostengo que el objeto al cual se constriñe Heidegger se presenta de tres maneras diferentes a lo largo

75 *Ib.*, p. 58.

de su enseñanza. El ser es concebido inicialmente como un objeto pensable y accesible, posteriormente como un objeto ilusoriamente alcanzado por el movimiento nacionalsocialista y, finalmente, en los años de la posguerra, como un objeto imposible, inasequible, pero situable en el horizonte. Dicho objeto, desde mi punto de vista, obtuvo su claridad gracias a una experiencia peculiar, la *Zusammenbruch* sufrida por Heidegger entre 1945 y 1946. El Heidegger pensador, ya no filósofo, el Heidegger de la *Gelassenheit*, es una consecuencia de tal *Zusammenbruch*.

Cuernavaca, Morelos, 8 de abril de 2006

EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER ANTE LA BRUTALIDAD CONTEMPORÁNEA

Felipe Martínez Marzoa

Como es sabido, la relación entre las dos secciones publicadas de *Sein und Zeit* se caracteriza por el hecho de que en la segunda sección se rompe algo que a lo largo de la primera venía actuando como supuesto, no porque se lo aceptase como tal, sino meramente por ausencia de cuestionamiento. Preparación para esa ruptura es, dentro de la primera sección, la noción de «sentido». Se entiende por «sentido» no aquello que comparece sino el fondo sobre el cual comparece, el horizonte dentro del cual tiene lugar esa presencia. En todo aparecer y comparecer hay un fondo que no comparece él mismo, precisamente porque el comparecer y aparecer lo da por supuesto; todo aparecer, en efecto, tiene lugar en algún ámbito, sobre algún fondo. A lo largo de la primera sección de *Sein und Zeit* algo funciona como «sentido» y, como corresponde a su carácter de tal, no es ello mismo investigado; simplemente, la investigación de lo que se investiga es conduci-

da de manera que, en definitiva, lo que se pone de manifiesto es una crisis de «sentido»; finalmente, lo que venía implícitamente operando como «sentido» en cierta manera sí comparece, a saber, sólo en cuanto que se quiebra.

Eso que, en el modo que acabamos de decir, venía actuando implícitamente como «sentido» o, si se prefiere, como ausencia de la cuestión del «sentido», es la sucesión en principio uniforme de un caso y otro caso y otro caso, el «ahora... y ahora... y ahora...». En el hecho (que finalmente es el que justifica toda la exposición, incluida desde luego la sección primera) de que eso quiebre, hecho que se expresa en la sección segunda, desempeña, como es sabido, un papel central la incapacidad que ese fondo tiene de que sobre él pueda pensarse un final o término. No es sólo que, por principio, el «ahora... y ahora... y ahora...» no pueda él mismo tener final, sino que a fin de cuentas esto mismo es sólo una manera particular de hacerse ver el que, dentro de y sobre la base de «un caso y otro y otro», cualquier límite es tan accidental como cualquier otro, cualquiera tan legítimo, y por lo tanto tan arbitrario, como cualquier otro. Y esto, en efecto, es grave, porque ser es límite, ser es término.

La secuencia ilimitada (en el sentido que acaba de exponerse) es, por otra parte, el contenido semántico de las clásicas categorías de modalidad. A la tríada pertenece la categoría de existencia como una de las tres, pero, a la vez, lo posible es lo que puede existir y lo necesario es lo que necesariamente existe; o, si se prefiere decirlo así, lo posible es lo existente en su caso, lo necesario es lo existente en todo caso; lo posi-



ble pertenece a algún «ahora», si bien a uno que de momento permanece indeterminado, en tanto que lo existente pertenece a un «ahora» determinado y lo necesario pertenece a todo «ahora». La tríada no expresa sino el «ahora... y ahora...», siempre de nuevo «ahora», el «un caso y otro y otro». Lo que se pone de manifiesto en el tramo publicado de *Sein und Zeit* es que eso no puede ser primario, pues si lo fuese no habría ser o, si se prefiere decirlo así, simplemente no habría. Estamos, pues, en la paradoja de que, de algo que siempre ya estamos dando por supuesto, a la vez tenemos que reconocer que es secundario.

El vuelco que hemos reconocido en *Sein und Zeit* no tiene allí mismo carácter expresamente exegético, es decir: allí no se adopta de modo marcado la figura de quien está interpretando una tradición (otra cosa es que sea o no sea eso lo que en efecto se esté haciendo). Ahora bien, ese vuelco es manifiestamente idéntico con otro que, incluso ligado a cierta ubicación «histórica», encuentra constantemente cualquiera que siga los trabajos expresamente exegéticos de Heidegger o que simplemente de ellos haya aprendido a leer. Se trata ahora también del reconocimiento de una secundariedad, y en este caso es muy claro (veremos luego si también ocurre en el primero) que lo secundario lo es por cuanto aquello que sería lo primario no comparece sino en su propio substraerse. Puesto que, ocurra lo que ocurra, siempre es que a propósito de algo ocurre algo, el mencionar la propia articulación «de algo, algo» es quizá la exorbitante pretensión de mencionar lo que siempre ya está teniendo lugar; esa articulación es, por



otra parte, lo que, cuando es ello mismo significado por una palabra, lo es por el verbo «ser»; por lo tanto, el pretender mencionar la articulación misma es la «cuestión del ser» o la «ontología». En todo caso, lo mencionado con el «de algo, algo» es el acontecimiento, el que la cosa tenga lugar; a propósito de algo ocurre, acontece o tiene lugar algo. Ahora bien, por el hecho mismo de que ese «de algo, algo», ese «ser», se haga relevante, sea él mismo mencionado, se ha producido lo que nuestras mismas expresiones para mencionarlo denuncian, a saber, que la propia articulación ha pasado a ser la de simplemente «algo» con simplemente «algo», el «algo» es como los puntos suspensivos que escribimos en la fórmula «de..., ...», es decir: distancia descualificada, por lo tanto uniforme; y, dado que en lo uniforme los límites son tan válidos unos como otros (esto es: tan inválidos unos como otros), ya no hay tampoco propiamente un «de qué» ni un «a qué», sino que el «de algo, algo» se ha vuelto mera delimitación advenida sobre la base de lo de suyo ilimitado, mero tramo accidentalmente delimitado dentro de un proceso que siempre viene de antes y siempre sigue después. Puede decirse que de una prioridad de la distancia (del «de..., ...»), y por el hecho mismo de la relevancia de esa distancia, se ha pasado a la prioridad de lo ilimitado, de la secuencia ilimitada, del ilimitado «uno y otro y otro», de la continuada repetición del punto, del «ahora... y ahora... y ahora...», del «un caso y el otro y el otro». Consiguientemente, la articulación «de algo, algo» ya no puede ser otra cosa que esa articulación como algo que en el punto se cumple o no, algo que ahora es el

caso, ahora quizá ya no, o bien que es el caso siempre o que no lo es nunca, etcétera; la articulación en cuestión ha pasado, pues, a ser «el enunciado», esto es, ya no el acontecimiento o el ser, sino aquella articulación que es el caso o no es el caso, en la cual hay verdad o falsedad, que se cumple o no se cumple, concierta o no concierta con «la cosa».

El mismo vuelco cuya exposición en versión expresamente exegética acabamos de resumir es también lo que hay en el peculiar destino del proyecto *pólis*. Lo que define una *pólis* frente a una comunidad «bárbara» es que la *pólis* comporta la pretensión de reconocer expresamente el *nómos*, esto es, el «reparto», el «lo mismo» que queremos mencionar cuando apuntamos a que el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello (precisamente porque ni esto es lo mismo que aquello ni aquello lo mismo que esto, ni el uno ni el otro reductibles a otro alguno). La pretensión de reconocer expresamente el *nómos*, al ser la de reconocer algo que es lo mismo para todos y para todos los casos, comporta un espacio uniforme, y ya sabemos que en lo uniforme los límites son arbitrarios, y que donde no hay límites no hay cosa, de manera que el reconocimiento del *nómos* ha suprimido aquello mismo (a saber: la *pólis*) cuyo *nómos* quería reconocer. Lo mismo se puede presentar también recordando que, en consonancia con lo dicho, la *pólis*, frente a la comunidad «bárbara», se caracteriza por la importancia del intercambio de cosas dentro de la propia comunidad (no sólo entre comunidades), esto es, de aquel intercambio que, en efecto, escenifica una distancia constitutiva y abre un espacio interno. Esta diferencia,



en efecto, entre la *pólis* y la comunidad «bárbara» es posible por el hecho de que ambas tienen en común el que hay un «dentro» y un «fuera», esto es, el que haya comunidad, lo cual quiere decir que hay un «a dónde» al que se pertenece, que hay, por lo tanto, contenidos vinculantes, lo cual por su parte conlleva que el intercambio de cosas afecta sólo a tipos determinados de cosas. Aun así, el intercambio produce una cierta uniformización y, por lo tanto, cuando el intercambio es del tipo del que hemos dicho que escenifica una distancia constitutiva y abre un espacio interno, estamos ante el mismo fenómeno, ya descrito tanto a propósito de «de algo, algo» como a propósito de *nómos*, de cómo se genera un uniforme que, por serlo, ha de ser ilimitado, etcétera[1].

Así pues, el vuelco que, al menos en su referencia expresamente exegética, hemos caracterizado como que la secundariedad de lo secundario consiste en que ello no sea sino el substraerse de lo que sólo substrayéndose comparece, produce el espacio de la ilimitación, la prioridad del punto descualificado y el enunciado como sede de la verdad o falsedad. Debemos ahora preguntarnos cuál es aquella situación en la que el resultado del vuelco ya no es en manera alguna resultado de un vuelco, sino que es el principio o el concepto mismo de verdad y de validez; esto será, en el modo de hablar de Heidegger en los *Beiträge zur Philosophie*, «el final del primer

1 Sobre todo esto cf. mis artículos «Estado y legitimidad» y «Estado y pólis», en M. Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, México-Madrid, 1999; cf. también mi libro *El saber de la comedia*, Madrid, 2005.

comienzo». Ahora lo verdadero será lo compatible con la secuencia ilimitada y con el enunciado como la sede de la cuestión de la verdad. Ya no se cambiarán algunas cosas por otras, sino que la cambiabilidad, la alienabilidad, será el estatuto obvio, de modo que en todo caso será la inalienabilidad (si de algún modo la hay) el término sobre el que recaiga la carga de la prueba. Sólo en estas condiciones podemos hablar con propiedad de «mercancía», pues, si este término significa la cosa en cuanto cambiable contra en principio cualquier otro tipo de cosa, entonces ha de implicar que también cualquier otro tipo de cosa es cambiable, de modo que «mercancía» sólo puede significar un modo de ser de las cosas en su conjunto, no un carácter que unas cosas tengan y otras no[2]. Asumido como axioma el fenómeno «mercancía» en este sentido, se demuestran teoremas que en conjunto definen la estructura llamada «sociedad civil». La alienabilidad, como lo obvio, significa también la ausencia de lo que antes hemos llamado «contenidos vinculantes» y, por lo tanto, la ausencia de lo que allí mismo llamábamos «comunidad»; tampoco hay ya, pues, ni «dentro» ni «fuera». La ilimitación de la que hemos hablado significa, por otra parte, que en ningún punto empieza ni termina propiamente nada; ahora ya no hay en absoluto aquello que llamábamos el «acontecimiento» cuando decíamos que inicialmente el «de algo, algo» es un

2 De la asunción de este concepto estricto de mercancía depende la consistencia de ciertas construcciones teóricas de la modernidad, como la de Marx en *El capital*. Cf. mi artículo «Estado y legitimidad» y mi libro *El saber de la comedia*, ambos ya citados.



recurso para mencionar el acontecimiento, y que sólo como consecuencia de esa mención pasa a ser «el enunciado».

Tras la evidencia de que la situación que acabamos de describir es lo que con otros recursos llamamos «la modernidad», debemos recordar de nuevo que eso, lo que finalmente (en «la modernidad») ha llegado a ser el principio o el concepto de la verdad, es en sí mismo cierta secundariedad cuyo carácter de tal consiste en ser el substraerse de aquello que sólo en su substraerse comparece. Ha de recordarse incluso que de esa constatación fenomenológica de secundariedad habíamos presentado en primer término una versión, la que se da en la relación entre las dos secciones publicadas de *Sein und Zeit*, en la que todavía no está expresamente reconocido el carácter exegético (lo que no quiere decir que no lo haya). Debemos ahora preguntarnos qué significado tiene en el plano y modo de expresión de *Sein und Zeit* eso de que la secundariedad consiste en ser el substraerse de lo que sólo en su substraerse tiene lugar.

Un inicio de respuesta a la pregunta que acabamos de formular es reconocer que el movimiento descrito de *Sein und Zeit* reconoce la secundariedad sin que ello comporte en manera alguna situarse en algo que fuese «primario» con respecto a esa secundariedad; que no hay referencia positiva a un «primario»; que el «paso atrás» adopta una distancia sin que por ello tenga parte otra alguna en la que ubicarse; que la única referencia a un «primario» es la que consiste en el reconocimiento de la secundariedad de lo secundario. En efecto, el «sentido» que se descubre en la segunda sección no es

sino la quiebra de lo que venía implícitamente actuando como «sentido». Incluso el hecho de que se lo designe con expresiones de la familia semántica de tiempo y temporalidad tiene que ver estrictamente con que lo que ahí comparece no es sino la quiebra del tiempo (esto es: del «ahora... y ahora... y ahora...»); y puesto que no hay otra cosa que la quiebra, esto es, puesto que la única referencia a lo primario es la propia evidencia de secundariedad de lo secundario, no caben otros nombres que los que dicen aquello mismo que se quiebra.

La cuestión de si se es consecuente con lo que acabamos de decir (de si Heidegger mismo es siempre consecuente con ello) es idéntica con la cuestión de si se es consecuente con el concepto de lo «no-pensado», esto es, con que lo no-pensado está precisamente allí donde está no-pensado y no en parte otra alguna[3]. Dicho de otra manera, si se es consecuente con que el hecho de que se deje barruntar el «otro comienzo» es idéntico con que los decires de la propia tradición metafísica no han sido todavía entendidos, están, pues, por venir, y el que esa historia en cierta manera ha terminado quiere decir que es ahora precisamente cuando la hay, pues es ahora cuando reclama ser entendida.

Preguntar si se es o no consecuente con todo esto puede comportar también ponerse a explicitar qué pasa si no se es consecuente, por ejemplo: que se tome todo como una especie de regañina a la tradición metafísica, incluso con invocación

3 Cf. mi *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)*, Murcia, 1985.

de un «premetafísico» y/o «postmetafísico». Ahora bien, si esto es relativamente fácil de descartar como interpretación con el conjunto de los textos de Heidegger a la vista, quizá no lo sean tanto otras cosas que, siendo versiones de lo mismo, a la vez se expresan con teclados en cuyo uso Heidegger no es especialmente capaz.

En efecto, la posible inconsecuencia a la que apuntamos podría también describirse como algo parecido a lo siguiente: sobre la base de la situación descrita en la que nada acontece, ponerse a producir acontecimiento; desde la mencionada ausencia de contenidos vinculantes, querer instaurar contenidos vinculantes; en la ausencia de comunidad, pretender establecer comunidad.

Ponerse a producir, a instaurar, a establecer, allí donde simplemente no hay, es quedar conceptualmente inerme (carente de criterio) ante la arbitrariedad y, por lo tanto, ante la trivial brutalidad. Pues lo que en verdad quiere decir eso de que no hay acontecimiento es que no hay marca alguna en la que pudiese reconocerse lo que es y lo que no es un verdadero acontecimiento, o sea, que está habiendo continuamente presuntos acontecimientos tan presumibles los unos como los otros, lo cual comporta que, de no haber sido el nazismo, habría sido otra cosa.

La misma inconsecuencia es señalable también en aspectos menos inmediatamente agresivos, pero que en el fondo expresan también esa misma pretensión de que cabría, de alguna manera, estar en alguna otra parte o quizá meramente en algo cuando simplemente no hay nada. Se puede citar, por



ejemplo, la frecuente afectación de rusticidad por parte de Heidegger, la parafernalia «campesina» y todo lo que va en esa dirección. Pero sin duda mucho más interesante que todo esto es encontrar las marcas de la misma inconsecuencia incluso en el interior de un trabajo filosóficamente importante, y hacia eso enderezamos las consideraciones que ahora seguirán.

El querer hablar de acontecimiento cuando se habla desde lo ilimitado, desde el «uno y otro y otro», comporta la tipificación del acontecimiento, por ejemplo: el acontecimiento «obra de arte»; este tipo es precisamente aquel a propósito del cual Heidegger efectúa quizá su mejor análisis, el cual porta, sin embargo, el más que pesado lastre comportado por la constitución del tipo mismo «obra de arte». El análisis que Heidegger efectúa en la conferencia *Der Ursprung des Kunstwerkes* se basa manifiestamente (y el propio Heidegger así lo reconoce) en el concepto griego de *morphé* o *eîdos*; la descripción del fenómeno «obra de arte» es la de la cosa que tiene en efecto un *eîdos*. Ello es notable, en primer lugar, por la evidencia de que precisamente en Grecia no hay en absoluto «obra de arte», no hay esfera específica de lo «artístico» o cosa parecida; allí el *eîdos* es sencillamente el ser, y la cosa que tiene un *eîdos* es sencillamente la cosa. Correspondientemente, en moderno ninguna cosa tiene un *eîdos*; hasta tal punto esto es así que, cuando en la filosofía moderna se encuentra cierta descripción cuyo contenido equivale a decir que algo en efecto tiene un *eîdos*, tal descripción ha de incluir el que eso de lo que en ella se habla no es cosa, sino «repre-



sentación» (estoy hablando, naturalmente, de la cuestión kantiana de lo bello). De hecho, Heidegger proporciona una brillante confirmación de esto (y, de paso, de su propia pertenencia a la modernidad) cuando, al describir el ser-zapato del zapato (digamos: el *eîdos* zapato), lo hace, no sobre unos zapatos, sino sobre una representación de zapatos; sobre una «obra de arte», la cual no es zapato alguno, sino que «representa» unos zapatos. Esta distancia (distancia frente al ser moderno, el cual no permite *eîdos* y por eso relega aquello que más se parece a «tener un *eîdos*» a una condición que precisamente no es la de ente o cosa, generando de este modo un ámbito específico de la «obra de arte») está, pues, presente en el análisis de Heidegger, y a la vez, sin embargo, no está presente, en el sentido de que no es asumida con el carácter que de allí mismo se desprende que ella tiene; Heidegger, en efecto, habla como si ese *eîdos* que él mismo describe pudiese pertenecer a un zapato actual, sólo que... «de campesino» (cosa que la pintura misma no dice).

Vemos, pues, cómo junto a una efectiva presencia de ciertas nociones griegas hay también la búsqueda de un recurso para, pese a todo, situar algo parecido a los fenómenos designados por esas nociones en algún territorio del que de alguna manera cabe pensar que sería alcanzable. Es evidente la relación que esto tiene con lo que antes hemos dicho de, desde el espacio de la imposibilidad de acontecimiento, pretender sin embargo alcanzar acontecimiento; pues lo griego sí era acontecimiento, por eso el *eîdos* era ser y por eso no hay allí «obra de arte». La misma fórmula de amalgama de la comprensión

de cierto fenómeno griego con algo así como copia de lo mismo para su aplicación a cuestiones modernas se observa también en la noción misma de algún otro de los miembros de aquella tipificación del acontecimiento que hemos mencionado y que, en efecto, aflora (no sólo para la «obra de arte», aunque sólo para ésta en análisis detallado) en *Der Ursprung des Kunstwerkes* y en otras partes. Hemos recordado que la *pólis* sí es una determinada comunidad, y precisamente aquella que, a diferencia de la comunidad «bárbara», está embarcada en la aventura de reconocer expresamente el *nómos* que la constituye; por lo tanto, la expresión «fundar *pólis*» tiene sentido, aunque sea un sentido ciertamente problemático; en cambio, «fundar Estado» (*die staatgründende Tat*, en la ya mencionada tipificación de *Der Ursprung des Kunstwerkes*) es una fórmula sin pies ni cabeza, porque el fenómeno «Estado» pertenece inseparablemente a lo que Heidegger, en manera de hablar ya recordada antes, llama «el final del primer comienzo», esto es, el espacio de la imposibilidad de acontecimiento y de la imposibilidad de comunidad, en el que nada puede «fundarse» ni nada hay que «fundar».

Cantoblanco, Madrid, 23 de mayo de 2006

HEIDEGGER: ANTROPOCENTRISMO ONTOLÓGICO

Wolfgang Welsch

Traducción de Paloma Martínez Matías

Para introducir el tema, desearía caracterizar la perspectiva desde la que contemplaré a Heidegger. Cuento con una determinada imagen de la modernidad. A mi juicio, ésta se hallaría marcada por una forma de pensar específica. La llamo forma de pensar antrópica.

Fue Diderot quien en 1755 expuso la fórmula prototípica, que dice: «El hombre es el único concepto del cual debe partirse y al cual todo debe retrotraerse»[1]. Lo proclamado aquí por Diderot en 1755 encontró en 1781, en la *Crítica de la razón pura* de Kant, su perfecta legitimación epistémica. Según Kant, todos los objetos a los que podemos referirnos están fundamentalmente determinados por las formas a priori de la facultad humana del conocimiento. El resultado de esta teoría kantiana de la constitución es el llamado «giro copernicano», tal y como Kant lo caracteriza en el prefacio de la

1 D. Diderot, «Encyclopédie» [1755], en *Œuvres complètes*, vol. VII: Encyclopédie III, París, Hermann, 1976, pp. 174-262 (213).

segunda edición de 1787. No es nuestro conocimiento (como se había supuesto siempre hasta el momento) el que se rige por los objetos, sino más bien lo contrario: «los objetos deben regirse por nuestro conocimiento»[2]. La conclusión de la teoría kantiana, que más que una teoría del conocimiento es una teoría de su constitución, es que si el mundo puede ser comprendido por el hombre en sus rasgos fundamentales es porque está constituido por el hombre. Por eso, también para Kant todas las preguntas clave de la filosofía convergen en la pregunta «¿Qué es el hombre?»[3]. Diderot tenía razón.

Desde hace 250 años la modernidad se orienta por la forma de pensar antrópica, cuya génesis y tipología acabo de esbozar aquí brevemente. Que en última instancia todo deba partir del hombre y retrotraerse al hombre, esto es lo que en la modernidad representa el axioma rector, desde el ámbito de la filosofía hasta el de lo puramente cotidiano, pasando por las ciencias humanas y de la cultura.

Es cierto que también ha habido críticas a la forma de pensar antrópica. Así, Frege trató de mostrar, frente a la contemporánea «contaminación psicológica» de la lógica[4], que la validez de las verdades lógicas y matemáticas era totalmente

2 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1787], B XVI.

3 G. Benjamin Jäsche, *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* [1800], A 25.

4 Frege caracteriza la «lógica dominante» como «absolutamente contaminada por lo psicológico» (Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik* [1893,1903], Hildesheim, Olns, 1998, XIV). Ya en 1884, en *Los fundamentos de la aritmética*, su primer principio decía que «lo psicológico debe ser [...] tajantemente separado de lo lógico» (G. Frege, *Die Grundlagen der*

independiente de las condiciones antrópicas. También en aquel momento, y de manera análoga, Husserl arremetió duramente contra el «antropologismo», según el cual todo nuestro conocimiento debía ser relativo a la constitución humana, a la «especie humana»[5]. Husserl veía «la nueva y más reciente filosofía» invariablemente atravesada por tal antropologismo: sólo «de manera excepcional» se encuentra algún pensador «que haya sabido mantenerse totalmente al margen de los errores de esa doctrina»[6]. Pero, al final, el propio Husserl acabó por adoptar un relativismo antropológico-trascendental[7] y se sometió, en un claro retroceso, a la forma de pensar antrópica. Algo similar podría apuntarse de Foucault, quien en 1966, en *Las palabras y las cosas*, había empezado con un fulminante ataque a la forma de pensar antrópica, pero posteriormente, a partir de *Vigilar y castigar* (1975), terminaría ciñéndose cada vez más al estilo de esta forma de pensar.

Concluyo aquí esta breve caracterización de la forma de pensar antrópica[8]. La cuestión que en lo que sigue querría

Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl [1884], ed. Christian Thiel, Hamburgo, Meiner, 1988, p. 10).

5 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, 1. Band: Prolegomena zur reinen Logik* [1900], Tubinga, Niemeyer, 1968, p. 115 [§ 34].

6 *Ib.*, p. 116 [§ 36].

7 «*Todo ente* –explica Husserl– es [...] en última instancia [...] *relativo a la subjetividad trascendental*» (E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [1929], Hamburgo, Meiner, 1992, p. 279 [§ 103]).

8 Actualmente estoy preparando una obra en dos volúmenes sobre el tema que aparecerá en 2008 con el título *Homo mundanus – Más allá del antropocentrismo de la modernidad*.

investigar es: ¿fue Heidegger más allá de esta forma de pensar? Algunos consideran que esto es evidente. Heidegger habría dejado tras de sí incluso el pensamiento metafísico en su totalidad y, por tanto, *a fortiori*, también la forma de pensar moderna, que para él representaba la culminación última de aquel pensamiento metafísico. Yo, sin embargo, abrigo ciertas dudas al respecto, que pretendo fundamentar a continuación.

En una primera sección presentaré en sus rasgos fundamentales la crítica de Heidegger al modo de pensar antropológico; en una segunda sección, explicaré los momentos principales de la concepción que Heidegger plantea en oposición a él; y finalmente, en una tercera sección, volveré a la pregunta rectora acerca de si Heidegger, con su concepción, habría logrado ir más allá de la constelación antrópica. A la hora de examinar a Heidegger, mi manera de proceder será bastante sistemática. Mientras otros creen tener que elegir un modo de representación rapsódico o poético, yo intentaré hacer, paso a paso, una reconstrucción analítica de los elementos esenciales de su pensamiento. Pienso que al filósofo Heidegger se le debe el esfuerzo de sacar a la luz la conexión objetiva de los pasos de su pensar.

1. EL DIAGNÓSTICO Y LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA POSICIÓN ANTROPOLÓGICA

Nadie mejor que Heidegger ha comprendido que el principio moderno consiste en basar todo en el hombre y en retro-



traerlo todo al hombre. Contra la concepción antrópica objetó que ésta ni siquiera es capaz de proporcionar una comprensión suficiente del hombre. Y consideró particularmente desacertado el intento, dominante en su tiempo, de elevar la antropología filosófica a disciplina fundamental de la filosofía.

En contraposición a ello, Heidegger trató de desarrollar una comprensión adecuada del hombre. La clave principal para ello debía situarse en la necesidad de comprender al hombre no desde sí mismo, sino desde su referencia al ser. Visto así, Heidegger parecería disponer de todos los medios para superar la constelación antrópica de la modernidad.

1.1. LA INSUFICIENCIA DE LA DETERMINACIÓN TRADICIONAL DEL HOMBRE

¿Qué es exactamente lo que Heidegger critica de la antropología tradicional y su culminación contemporánea?

La crítica heideggeriana se refiere a tres puntos: en primer lugar, en la tradición no viene el hombre determinado ontológicamente (desde la referencia al ser), sino ónticamente (como ente entre otros entes); en segundo lugar, viene determinado desde algo ajeno a él, a saber, desde la *animalitas* y no desde la *humanitas*; y, en tercer lugar, viene determinado como *mero* ser humano y no desde la referencia del ser a la *esencia* del hombre. Estas determinaciones erróneas o insuficientes son las que Heidegger se propone superar.

1.1.1. DETERMINACIÓN ÓNTICA DEL SER HUMANO: COMO ENTE ENTRE OTROS ENTES

Según Heidegger, el hombre ha sido concebido tradicionalmente como un ente entre otros entes. Lo que debía distinguir al hombre fue pensado al modo de determinaciones añadidas a un ente que por principio debía existir, estar presente, en la misma medida que los demás. La ontología metafísica de lo presente fue también decisiva para la determinación del hombre. Pero, según Heidegger, con ello se ha malentendido al hombre. Pues lo constitutivo del hombre no es ser un ente *presente* entre los demás, sino —a diferencia de todo otro ente— estar *determinado en su esencia por su referencia al ser*[9]. Ésta es la objeción heideggeriana a la interpretación «metafísica» del ser humano[10].

9 «Los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del ente «hombre», permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como «comprensible» de suyo en el sentido del *ser meramente-presente* de las restantes cosas» (Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tubinga, Niemeyer, 1972[12], p. 49 [§ 10]; *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, Madrid, FCE, 1993).

10 «La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser» (Heidegger, «Über den 'Humanismus'» [1947], en *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Berna, Francke, 1954[2], pp. 53-119 [65]; «Carta sobre el 'humanismo'», trad. A. Leyte y H. Cortés, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000). «Toda determinación de la esencia del hombre que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser, es metafísica» (*ib.*, 64). Tanto el humanismo como la antropología contemporánea siguen todavía por principio el esquema metafísico: «Por muy

1.1.2. DETERMINACIÓN AJENA AL HOMBRE, A PARTIR DE LA *ANIMALITAS* (COMO *ANIMAL RATIONALE*)

Más concretamente, Heidegger considera que la determinación tradicional del hombre se establece a partir de la animalidad, de la *animalitas*[11]. Básicamente, el hombre ha sido interpretado como una subespecie del reino animal. Sólo de manera secundaria la especificidad del hombre debía luego residir en la *racionalidad*. Heidegger sitúa el error fundamental de esta determinación tradicional del ser humano como *animal rationale* –sin contar con que estimaba insuficiente la interpretación tradicional de la racionalidad– en el hecho de que la comprensión del hombre estuviera fundada,

diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo (...), siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad» (*ib.*, 63). «En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico» (*ib.*, 64).

11 Esto es lo que en igual medida cabría reprochar a la metafísica, el humanismo y la antropología actual: «La metafísica piensa al hombre desde la animalitas y no lo piensa en función de su humanidad» (Heidegger, «Über den 'Humanismus'», p. 66). «Toda la antropología sigue estando guiada por la representación del hombre como ser vivo» (Heidegger, *Was heißt Denken?* [1961], Pfüllingen, Neske, 1961, p. 95; *¿Qué significa pensar?*, trad. R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005). Modificaciones aisladas no pueden cambiar en absoluto este principio erróneo: «En principio, siempre se piensa en el homo animalis, por mucho que se ponga al animal a modo de animus sive mens y éste posteriormente como sujeto, como persona, como espíritu» (Heidegger, «Über den 'Humanismus'», p. 66).

en general, sobre un concepto metafísico previo de lo ente y luego, en particular, sobre el concepto de la animalidad. Frente a ello, Heidegger pretende tomar como punto de partida la singularidad genuina del ser humano.

1.1.3. EL HOMBRE COMO «MERO» HOMBRE

Ahora bien, según la tesis heideggeriana, simplemente contemplando al hombre no cabe vislumbrar su singularidad. El ser humano no puede ser determinado únicamente desde él mismo; aquí es donde fracasa la antropología. En la contemplación del hombre, la mirada debe dirigirse a algo que se encuentra más allá de él: la referencia al ser: «La esencia del hombre consiste [...] en ser más que mero hombre»[12]; «algo así como un ser humano que únicamente desde sí mismo sea sólo un ser humano, no existe»[13]. El hombre debe ser comprendido primeramente desde su referencia al ser. Esto es lo que han ignorado tanto la metafísica como la antropología ligada a ella, y lo que aún sigue ignorando la antropología contemporánea[14].

12 *Ib.*, 89.

13 Heidegger, «Die Frage nach der Technik» [1954], en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1967³, Parte I, pp. 5-36 (32); «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994.

14 «Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre» (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt, Klostermann, 1965³, p. 207; *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher Roth, México, FCE, 1986).

1.2. CRÍTICA DE LA MODERNA PRETENSIÓN DE FUNDAMENTACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

A juicio de Heidegger, la antropología se ha visto elevada en la modernidad a «disciplina fundamental de la filosofía»[15]. Esta tendencia se había venido preparando desde el inicio de la edad moderna[16]; mientras tanto, la filosofía se ha «transformado radicalmente en antropología»[17]. «La filosofía en la época de la metafísica consumada es la antropología.»[18]

La posición fundamental moderna del pensar dispone que «todo lo real sea en primera y última instancia referido al ser humano»[19], que el ente en total se «explique y valore [...] desde el hombre y con respecto al hombre»[20]. Por tanto, también a ojos de Heidegger el principio antrópico procla-

15 Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* [Vorlesung Sommersemester 1929], *Gesamtausgabe*, Bd. 28, Frankfurt, Klostermann, 1997, p. 18.

16 Cuanto «más subjetivamente, es decir, más imperiosamente» se alza «el sujeto», «de un modo tanto más incontenible se transforma la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología» (Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes» [Vortrag 1938], en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, pp. 69-104 (85 y s.); «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, trad. A. Leyte y H. Cortés, Madrid, Alianza, 1996).

17 Heidegger, «Überwindung der Metaphysik» [1954], en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1967[3], Parte I, pp. 63-91 (78 y s.) [XVIII]; «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, ed. cit.

18 Heidegger, «Überwindung der Metaphysik», p. 78 [XVIII].

19 Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, p. 18.

20 Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», p. 86. En *Meditación (Besinnung)*, manuscrito elaborado en los años 1938/39, Heidegger había diagnosti-

mado por vez primera por Diderot instaura el principio rector de la modernidad[21].

A consecuencia de este principio, la antropología filosófica se ha elevado a disciplina fundamental de la filosofía[22]. Heidegger considera que la carencia básica de este tipo de

cado la general «humanización del ente» (el dogma de que «todo lo representado, dicho y cuestionado es humano») como consecuencia de la «*deshumanización* del hombre» –por tanto, de la interpretación según la cual el hombre sería mero hombre, incluso realmente sólo «un animal más entre los existentes»–: «la humanización del ente en total» es «la consecuencia de una previa y desconocida *deshumanización* del hombre» (Heidegger, *Besinnung* [1938/39], *Gesamtausgabe*, Bd. 66, Frankfurt, Klostermann, 1997, p. 153 [§ 60], p. 159 [§ 61], p. 161 [§ 61]).

21 En efecto, Heidegger concede poco valor a la inversión consistente en que, frente a la tradicional explicación metafísica del hombre desde otro ente, ahora todo ente sea explicado desde el hombre. Heidegger interpreta la antropología simplemente como una etapa degradada de la metafísica: «Ahora la filosofía se ha convertido en antropología y de este modo en una presa de los descendientes de la metafísica, es decir, de la física en el más amplio sentido de la palabra, un sentido que incluye la física de la vida y del hombre, la biología y la psicología. Convertida en antropología, la filosofía misma sucumbe a la metafísica» (Heidegger, «Überwindung der Metaphysik», pp. 78 y s. [XVIII]).

22 Si en relación a ello aún se habla propiamente de «antropología filosófica» o no, es indiferente, pues de facto «la filosofía se ha convertido en antropología» (*ib.*, 78 [XVIII]). La antropología exige que todas las preguntas sean planteadas y respondidas desde su horizonte, y no solamente las cuestiones directamente concernientes al hombre, sino incluso las cuestiones más extremas: «pretende decidir sobre qué deben significar en general realidad, ser y verdad» (Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, p. 21). «En última instancia, la tendencia hacia la antropología se identifica con la intención de decidir de manera absoluta qué es real y qué no, qué significan realidad y ser; pero también de decidir con ello qué

filosofía está en la contemplación del hombre como mero hombre, en lugar de compañero de juego del ser. Por ello, Heidegger también considera inútil toda crítica a la antropología que no tenga en cuenta la referencia del hombre al ser y la convierta en su centro[23]. A causa de este déficit, Heidegger considera que poco puede obtenerse de los ataques al «'antropologismo' en la filosofía» habidos hasta la fecha[24].

quiere decir verdad» (*ib.*, p. 16). «Así pues la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general» (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 191).

23 «Constantemente surgen nuevas tentativas de una antropología filosófica que, mediante argumentos plausibles, pueden afirmar una posición central de esta disciplina, pero sin fundarla en la esencia de la filosofía. Constantemente alegarán los adversarios de la antropología que el hombre no está en el centro de los entes, sino que 'a su lado' hay un 'mar' de entes; esta refutación de la posición central de la antropología filosófica es tan poco filosófica como su afirmación» (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 192 y s.).

24 «Por más natural y clara que sea la idea de una antropología filosófica, a pesar de su carácter equívoco, y por más irresistiblemente que se imponga, el 'antropologismo' será inevitablemente combatido en la filosofía» (*ib.*, 191).

2. LA CONCEPCIÓN PROPIA DE HEIDEGGER: LA RELACIÓN ESENCIAL ENTRE EL SER Y EL HOMBRE

2.1. LA REFERENCIA AL SER ES CONSTITUTIVA DE LA ESENCIA DEL HOMBRE

¿Cuál es la concepción que Heidegger opone a la descrita? Su paso decisivo más allá de la antropología convencional consiste en comprender al hombre a la luz de su relación con el ser. El término «ser-ahí» (*Dasein*) –la expresión filosófica de Heidegger para el hombre– debe ser tomado literalmente: como «ahí (*Da*) del ser»[25]. Según Heidegger, el horizonte de la antropología quedaría superado con este giro hacia el ser: «Si el hombre sólo es hombre *a raíz del ser-ahí en él*, la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica»[26]. Dicho brevemente, el hombre no debe ser entendido en el horizonte de una antropología humana convencional, sino de una onto-antropología. Solamente una antropología de este tipo haría justicia a la verdadera esencia del hombre: su referencia al ser.

¿Qué significa esta referencia al ser constitutiva del hombre? Ésta es, por supuesto, la pregunta clave que cabría plantear a todos los heideggerianos. En la literatura secundaria se especula profusamente acerca de qué quiere decir «ser» para Heidegger. Daré una indicación de lo que me parece más relevante.

25 «[...] El hombre se presenta esencialmente de tal modo que él es el 'ahí', es decir, el claro del ser» (Heidegger, «Über den 'Humanismus'», p. 69).

La intuición básica de Heidegger es que nos encontramos siempre ya en una apertura. El mundo está abierto para nosotros, así como nosotros lo estamos para nosotros mismos. Ello no significa que todo nos sea inteligible. Pero incluso las cosas incomprensibles, incluso nuestras propias incertidumbres y hasta lo que en ello más nos desazona, surgen dentro de una apertura básica y sólo pueden surgir dentro de este «claro» (*Lichtung*). Dicho brevemente: ya se nos han abierto los ojos. Y somos conscientes de que esta apertura *no la hemos creado nosotros*. Nos encontramos –como por medio de una donación– en medio de ella. Este milagro –y factum– es el que capta la atención de Heidegger. A la vista de esta apertura originaria, Heidegger habla del «ser».

No obstante, debe concederse que «ser» no es el término más afortunado para este fenómeno fundamental. Pues en el término «ser» resuena constantemente «la totalidad del ente». Heidegger quiere, sin embargo, deshacerse de esta interpretación metafísica[27]. Él apunta a algo más originario: a una apertura fundamental que abarca tanto el ser como el percibir, y consecuentemente, *el ser y el hombre*. Pero esto significa igualmente: la expresión «ser» cae desafortunadamente sólo de uno de estos dos lados, en realidad nombra

26 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 207.

27 Su crítica al «olvido del ser» se encontraría precisamente al servicio de esto: la metafísica pregunta sólo por el ser del ente, pero nunca por el ser en cuanto tal (cf. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [1953], Tubinga, Niemeyer, 1966², pp. 14 y s.; *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1993).

únicamente uno de los dos polos contenidos en lo que designa, y es por ello por lo que la denominación de esa estructura en su globalidad con la palabra «ser» induce, en última instancia, a confusión. Con el término «ser», Heidegger pretende apuntar al fenómeno fundamental –la apertura–, pero el término mismo sólo señala a uno de sus polos. De ahí que, posteriormente, Heidegger intentara designar esa apertura fundamental con otras expresiones (más adecuadas) como «verdad», «desocultamiento» o «claro»[28].

28 Cf. en especial la interpretación del desocultamiento como el «único elemento en que se dan tanto el ser como el pensar y su mutua pertenencia», llevada a cabo en el escrito tardío «El final de la filosofía y la tarea del pensar» (Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» [1969], en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1969, pp. 61-80 (76); «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, trad. J. L. Molinuelo, Madrid, Tecnos, 2000). «Hemos de pensar la *alétheia*, el desocultamiento, como el claro que permite al ser y al pensar el estar presente el uno para el otro. El tranquilo corazón del claro es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción» (*ib.*, 75). Lo que aquí se acentúa ya no es el ser, sino el claro como fenómeno fundamental que abarca tanto el ser (como presencia) como también su percepción.

No obstante, aquí sigue habiendo *un* límite. Heidegger remite al desocultamiento como *factum* originario. Pero ¿por qué se da éste, a qué se debe? Para ello, Heidegger no tiene respuesta alguna. Sin embargo, pienso que sí cabe dar una respuesta. El desocultamiento (aparentemente misterioso) se debe a que el ente, en el curso de la evolución –ya mucho antes del hombre–, ha llegado a ser autorreflexivo. Es esta génesis evolutiva la que ha hecho posible que «nuestros ojos se hayan abierto». Para el desarrollo de esta perspectiva, cf. la parte IV del libro nombrado en la nota 8.

2.2. ELEMENTOS DE LA DETERMINACIÓN DE LA RELACIÓN SER - HOMBRE

Sin embargo, y para no complicar las cosas innecesariamente, en lo que sigue me atendré a la terminología estándar heideggeriana, es decir, a la de «ser» (si bien manteniendo a la vista la apertura originaria de la que se trata). ¿Cómo entiende Heidegger más concretamente la relación entre el ser y el hombre? Me referiré principalmente a la carta de Heidegger, «Sobre el 'humanismo'», publicada en 1947, pues este ensayo da cuenta de la manera más directa de la cuestión que aquí nos ocupa: la interpretación heideggeriana del hombre y su relación con la forma antrópica de pensar de la modernidad[29].

2.2.1. PRIMACÍA DEL SER

Fundamentalmente, puede decirse que Heidegger concibe la relación entre el ser y el hombre como una relación de reciprocidad, aun cuando en ella la primacía corresponde al ser.

29 El motivo de esta carta lo constituye la pregunta de Jean Beaufret sobre cómo sería posible devolver un sentido a la palabra humanismo («Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?», Heidegger, «Über den 'Humanismus'», p. 93). Por su parte, esta pregunta habría sido provocada por la caracterización, por parte de Sartre, del existencialismo como un humanismo. Heidegger ve en el principio sartreano (en la primacía de la existencia sobre la esencia proclamada por Sartre) un caso típico del pensamiento calculador o manipulador (tal y como lo llamará posteriormente) en la forma a su juicio característica de la etapa final de la metafísica.

A lo que debe darse relevancia «en la determinación del hombre» es a «que el hombre no es lo esencial, sino el ser»[30]. Podría decirse que el ser tiene prioridad[31]. Ésta es en cualquier caso la posición del Heidegger más tardío. Desde el «giro» (*Kehre*), Heidegger se deshace de la tendencia, aún apreciable en *Ser y tiempo*, de considerar al ser-ahí como la condición de posibilidad de que haya ser en general[32].

30 *Ib.*, p. 79.

31 Cf. «El hombre se encuentra [...] 'arrojado' por el ser mismo a la verdad del ser» (*ib.*, p. 75).

32 En *Ser y tiempo* Heidegger todavía había pensado la referencia al ser esencialmente desde la constitución del hombre: «sólo mientras el ser-ahí *es*, es decir, la posibilidad óntica de una comprensión del ser, 'se da' el ser» (Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 212 [§ 43]); «Ser –no entes– sólo lo hay hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es*, hasta donde y mientras el ser-ahí es» (*ib.*, p. 230 [§ 44]). Todavía en 1929, en *Kant y el problema de la metafísica*, escribe Heidegger: «El problema de la fundamentación de la metafísica encuentra sus raíces en la pregunta por el ser-ahí del hombre, es decir, por su más íntimo fundamento, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente» (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 207). Por tanto, la posición de Heidegger era: no puede pensarse simplemente desde el hombre y con respecto al hombre (moderno-antropológicamente), sino que debe pensarse desde la *esencia* del hombre, y esta esencia consiste en la referencia al ser. Pero ésta debe concebirse en principio (si bien siempre en aras de la pregunta por el ser, a la que, según el primer capítulo de *Ser y tiempo*, corresponde la «primacía») tomando al hombre como punto de partida. Esto es lo que varía con el llamado «giro». Ahora la referencia al ser debe ser esencialmente contemplada *desde el ser*, comprendida desde él. El ser mismo es aquello que abre esta referencia y funda la esencia del hombre: «El hombre es [...] 'arrojado' por el ser mismo en la verdad del ser, de modo que, ex-sistiendo de esta manera, guarda la verdad del ser» (Heidegger, «Über den «Humanismus«», p. 75).

2.2.2. EL SER NECESITA AL HOMBRE

En lo que respecta a esta primacía del ser, con todo, no debe olvidarse que, tal y como se ha dicho, esa relación es una relación de reciprocidad: también el ser necesita al hombre[33]. En última instancia, ser y hombre no pueden en absoluto separarse el uno del otro. La fórmula heideggeriana para expresar esto reza: «la referencia del ser a la esencia del hombre» pertenece «al ser mismo»[34]. En realidad la idea de Heidegger es que, en efecto, el fenómeno fundamental no es el ser como tal, sino la *relación* entre ser y hombre. En coherencia con ello, también determina «el ser mismo» como la relación de ser y ex-sistencia[35].

33 «Pero el hombre es requerido en tal ser-ahí, arrojado en la premura de tal ser, porque lo subyugante como tal, para aparecer en su imperar, *necesita* para sí del lugar de la apertura» (Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 124).

34 Heidegger, «Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'» [1949], en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann 1967, pp. 195-211 (201); «Introducción a '¿Qué es metafísica?'», en *Hitos*, trad. A. Leyte y H. Cortés, ed. cit.). Esto es caracterizado en este punto por Heidegger como «el supuesto que todo lo fundamenta» (*ib.*). En 1938/39 Heidegger había hablado incluso de que «el ser (*Seyn*) depende del hombre», puesto que es «entregado» a él (Heidegger, *Besinnung*, p. 139 [§ 55]). Sin embargo, ello es así únicamente porque esta «dependencia del ser (*Seyn*) con respecto al hombre [...] es tolerada por el ser (*Seyn*)»: y precisamente en aras de la libertad humana, que es una «libertad sólo fundada a través de la referencia al ser» (*ib.*).

35 «Pero, suponiendo que podamos preguntar de esta manera, ¿cómo se relaciona el ser con la ex-sistencia? El propio ser es la relación, en cuanto él es el que mantiene junto a sí a la ex-sistencia en su esencia existencial, es decir, extática, y la recoge junto a sí como el lugar de la verdad del ser en medio de lo ente» (Heidegger, «Über den «Humanismus«», p. 77).

No obstante, aunque la relación sea recíproca, no está verdaderamente equilibrada. El ser sigue teniendo prioridad. La referencia del hombre al ser está en cierto modo contenida en la referencia del ser al hombre y se encuentra tan posibilitada como exigida por ella.

2.2.3. EL LENGUAJE COMO «LA CASA DEL SER»

Heidegger comprende el lenguaje básicamente como el medio privilegiado en el que se despliega la referencia del ser al hombre[36]. A este contexto pertenece la famosa fórmula acerca del lenguaje como la «casa del ser», frase que ha sido con frecuencia malinterpretada. Heidegger no quiere decir que el lenguaje humano sea aquella casa, erigida por el hombre, en la que el ser hace acto de presencia (esto es, como si nos hubiéramos apropiado del ser)[37]; por el contrario, el ser funda el lenguaje como casa para el hombre, como «morada del ser humano»[38]. El lenguaje es *la casa para el hombre instaura-*

36 «El lenguaje es la llegada clareante-ocultante del ser mismo» (*ib.*, p. 70). La cercanía del ser «se presenta esencialmente como el lenguaje mismo» (*ib.*, p. 78).

37 «El lenguaje no es sólo una herramienta que el hombre posee también entre otras muchas, sino que sólo el lenguaje otorga la posibilidad de estar en medio de la abertura del ente» (Heidegger, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, 1951, p. 35; *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983.

38 Heidegger, «Über den 'Humanismus'», p. 79. Cf. también: «El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre» (*ib.*, p. 53). Cf. asimismo con respecto a la primacía del lenguaje: «en realidad quien habla es el lenguaje. El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando corres-

da por el ser. En este sentido, también en el discurso sobre el lenguaje como la «casa del ser» se mantiene la primacía del ser en la relación ser-hombre.

2.2.4. EL HOMBRE COMO GUARDA DEL SER: RELEVANCIA DE LA CUESTIÓN DEL PENSAR Y EL POETIZAR

El ser «necesita» del hombre como guarda de la verdad del ser[39]. Al respecto figura la conocida formulación: «El hombre es el pastor del ser»[40]. Tal formulación se dirige contra la representación moderna del hombre como «dueño y señor del ente»[41].

A consecuencia del lugar destacado del lenguaje en la referencia al ser, el pensar y el poetizar serán contemplados como sus modos preeminentes de cumplimiento[42]. En relación con

ponde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste» (Heidegger, «... dichterisch wohnet der Mensch...» [1954] en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1967[3], Parte II, pp. 61-78 (64); «... poéticamente habita el hombre...», trad. E. Barjau, en *Conferencias y artículos*, ed. cit.).

39 El lenguaje es la casa del ser, «al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella» (Heidegger, «Über den 'Humanismus'», p. 79).

40 *Ib.*, p. 75. «Él [el hombre] gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad» (*ib.*, p. 90).

41 «El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser» (*ib.*, p. 90).

42 «El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian» (*ib.*, p. 53).

ello, el pensar no es primariamente entendido como actividad del hombre, sino en tanto posibilitado por el ser[43]: el pensar es «el acontecimiento propio del ser»[44], nuestro pensar no «hace ni produce [...] la referencia del ser a la esencia del hombre» sino que sólo la «lleva a cabo»[45]. En este mismo sentido, Heidegger caracteriza el poetizar como la «instauración del ser con la palabra»[46].

*

Los momentos esenciales para la determinación de la relación entre ser, hombre, lenguaje y pensar son, por tanto, los siguientes: según su esencia, el hombre está referido al ser; esta referencia parte del ser; el lenguaje es el medio esencial de dicha referencia; conforme a la primacía del ser, la tarea del pensar y el poetizar es alcanzar una percepción del ser.

43 «Aquello [el ser] posibilita esto [el pensar]» (*ib.*, p. 57). «El pensar es en su esencia, como pensar del ser, reclamado por éste» (*ib.*, p. 57). «Nunca llegamos a pensamientos. Éstos vienen a nosotros» (Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1965², p. 11).

44 «El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que como, acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser» (Heidegger, «Über den 'Humanismus'», pp. 56 y s.).

45 *Ib.*, p. 53. «El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser.»

46 Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 38.

3. UN HUMANISMO Y ANTROPOCENTRISMO MÁS PROFUNDOS

Para concluir me dirigiré a la cuestión de si, con esta concepción, Heidegger logra superar la forma de pensar antrópica.

3.1. SUPERACIÓN DEL HUMANISMO TRADICIONAL Y DE LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA

No cabe duda de que Heidegger modifica la comprensión del ser humano. El hombre no puede ser concebido simplemente desde sí mismo –como mero *anthropos*–, sino sólo desde la referencia al ser. Para entender al hombre, se debe ir más allá del hombre, se debe atender al ser[47]. Sólo cuando se comprende al hombre desde el ser (desde la «referencia del ser a la esencia del hombre»), se consigue captarlo verdadera e íntegramente. Ésta sería la tesis de Heidegger.

Como es sabido, Heidegger valoró en muy alta medida su propia revisión de la antropología tradicional. Pretendió haber sido el primero en aprehender «la verdadera dignidad del hombre», y en conducir con ello la comprensión del hombre más allá de todo humanismo habido hasta entonces. Hasta ese momento, ni tan siquiera «las más elevadas determinaciones humanistas de la esencia del hombre habrían llegado a tener experiencia de la más propia dignidad del hombre»[48],

47 Se trata de «una meditación [...] que no sólo piensa en el hombre [...], sino de modo más inicial todavía, en la dimensión en la que la esencia del hombre, determinada por el ser, encuentra su lugar» (Heidegger, «Über den 'Humanismus'», p. 95).

48 *Ib.*, p. 75.

a saber, que el hombre es el compañero, es decir, el «vecino del ser»[49]. Sólo Heidegger habría sacado a la luz esta «dignidad propia del hombre».

3.2. NUEVO HUMANISMO.

Pero, con ello, ¿no habría Heidegger fundado otra vez un humanismo, sólo que un humanismo más profundo y verdadero? ¿O es incorrecto llamar a la nueva determinación heideggeriana del hombre un «humanismo»? ¿Va esto contra la intención de Heidegger?

Bien cabría suponer tal cosa, pero no es así. Heidegger mismo ha designado su posición como «humanismo». A la pregunta acerca de si su concepción no sería «un humanismo en sentido radical», responde: «Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser»[50]. Por consiguiente, la diferencia sólo residiría en que no se trata ya, como fuera habitual, de un humanismo centrado en el hombre, sino de un humanismo que pone el acento en el ser. Sólo un humanismo así, dice Heidegger, lograría hacer justicia a la «humanitas del homo humanus»[51]. Sólo con él se vería cumplido aquello a lo que el anterior humanismo habría aspirado sin llegar a alcanzar nunca[52].

49 *Ib.*, p. 90.
50 *Ib.*
51 *Ib.*, p. 104.
52 La patencia de una «humanitas del homo humanus» referida al ser «devuelve a la palabra humanismo un sentido histórico más antiguo que

La transformación con respecto al humanismo tradicional es ciertamente notable. En el humanismo heideggeriano, «la humanidad del hombre» no es pensada en primera instancia desde el hombre, sino «desde la proximidad al ser»[53]. Como se ha dicho, la prioridad la tiene el ser. En este sentido, lo que en Heidegger se da, en comparación con el humanismo tradicional, es un humanismo ontológico, de hecho una forma particular de humanismo[54], y, sin embargo, tanto conforme

el sentido que historiográficamente se considera más antiguo» (*ib.*, pp. 93 y s.). Si en alguna ocasión Heidegger trata de distanciarse de la designación «humanismo», sólo lo hace de manera retórica: «¿O tal vez el pensar deba atreverse, por medio de una resistencia abierta contra el 'humanismo', a dar un empujón que logre que surjan por fin dudas sobre la humanitas del homo humanus y su fundamentación? De esta manera, y suponiendo que este instante de la historia universal no esté apremiando ya en esa dirección, podría despertar una reflexión que no sólo piense en el hombre, sino en la 'naturaleza' del hombre, y no sólo en la naturaleza sino, de modo más inicial todavía, en la dimensión en la que la esencia del hombre, determinada por el ser, encuentra su lugar» (*ib.*, p. 95). Heidegger sopesa aquí si el término «humanismo» no estaría demasiado vinculado a sus antiguas versiones, directamente centradas en el hombre, como para poder aún ser reclamado por su propia concepción, ontológicamente orientada. Pero la dirección en la que debe darse el empujón es, como muestra la cita, aquella encaminada a desplegar una comprensión del hombre cuyo acento recaiga en el ser (pensar en la «dimensión en la que la esencia del hombre, determinada por el ser, encuentre su lugar»). En este sentido, de lo que en efecto se trata es únicamente de una determinación íntegra del hombre, y por ello no debe sorprender que Heidegger caracterice finalmente su concepción del hombre –ontológica en lugar de meramente antropológica– como «humanismo».

53 *Ib.*, p. 90.

54 Éste enseña justamente que «lo que está en juego no es exclusivamente el hombre como tal» (*ib.*).

al concepto como a la palabra que lo designa, de nuevo un *humanismo*, si bien uno por fin pensado con la profundidad y alcance que le corresponde.

3.3. ONTO-ANTROPOCENTRISMO

No deja de ser significativo que la concepción de Heidegger conduzca, según su propia interpretación, a un nuevo humanismo, a un humanismo ontológico. La transformación heideggeriana consiste simplemente en reemplazar la comprensión deficitaria del hombre por una comprensión íntegra del mismo.

Pero, siguiendo el sentido de mis reflexiones introductorias, la pregunta decisiva es ésta: ¿repercute esta transformación en el *marco* dentro del cual la comprensión del hombre es efectiva? ¿Abandona Heidegger *la forma de pensar moderna como tal*, que había establecido que la comprensión del hombre debía erigirse en fundamento de todo lo demás?

Mi respuesta es que no. Heidegger no suprime este marco moderno, sino que sigue comprometido con él. Su nueva interpretación del hombre no conduce a una puesta en cuestión o a una despedida de la figura del pensar antrópica como tal. Antes bien, sólo modifica la comprensión de la *instancia decisiva en el interior de este marco*, del hombre.

En plena coherencia con el sentido del marco que representa el pensamiento antrópico de la modernidad, Heidegger está aún convencido de que todo depende del logro de una comprensión adecuada del hombre, lo cual significa para él,

precisamente, una comprensión ontológica y no meramente antropológica. Con ello permanece fiel a la figura del pensar antrópica, moderna. Es cierto que provoca un cierto progreso dentro de ella, pero no la supera. Transforma la comprensión tradicional del hombre, pero no desbanca la figura de pensamiento de la modernidad fundada en el hombre.

Una simple comparación con la tradición, por ejemplo, en lo que concierne al pensar, muestra la falta de obviedad que, en el fondo, aqueja a toda fundamentación realizada sobre la esencia del hombre, por íntegramente que ésta sea comprendida. Cuando los filósofos más antiguos tomaron la condición humana como punto de partida, ello sólo sucedió a *faute de mieux*. ¿De dónde si no podía partirse, si no era de nosotros y de nuestra manera de pensar? Ésta ofreció el único punto de partida disponible –pero, sin embargo, sólo un *punto de partida*–. Lo que *realmente estaba en juego* –para Platón y Aristóteles tanto como para Descartes o Spinoza– era, no obstante, algo diferente. Si finalmente, partiendo de nuestro modo de pensar fáctico, hemos alcanzado el método de un pensar verdaderamente seguro, ello será consecuencia de que el pensar que seguimos es de tal modo que todo ser pensante (incluso aquellos no-humanos, si es que los hay) coincidirá con él. Para los citados filósofos, el pensar estaba, en última instancia, libre de toda vinculación relativa a una especie; por tanto, también de la esencia del hombre por profunda o complejamente que ésta fuera pensada. Para estos filósofos, hubiera sido un completo error convertir la esencia, en cierto modo especial, del hombre en fundamento del pensar y conside-



rarla el horizonte dentro del cual todas las preguntas podían ser planteadas y respondidas. Proceder de esta manera es lo que precisamente caracteriza a la modernidad. La comparación muestra de un modo contundente hasta qué punto Heidegger pertenece a la forma moderna de pensar.

Llevando las cosas más aún al extremo, esto puede formularse de la siguiente manera: en tanto Heidegger comprende la esencia del hombre, caracterizada por la referencia al ser, como una determinación exclusiva del hombre y la sitúa en la base de toda pregunta o clarificación ulterior, desarrolla una forma específica de antropocentrismo. Tampoco este término se lo impongo a Heidegger desde fuera o de manera injusta, puesto que él mismo hizo uso de él. Heidegger ha reconocido haber adoptado un «punto de vista antropocéntrico» e incluso lo ha defendido.

Cuando, a la vista de *Ser y tiempo*, se le reprochó en 1929 ese «punto de vista antropocéntrico», Heidegger replicó: «¿Qué peligros encierra dentro de sí un 'punto de vista antropocéntrico' que precisamente hace tender *todos* sus esfuerzos *única y exclusivamente* a mostrar que la *esencia* del ser-ahí que está ahí 'en el centro' es extática, es decir, 'excéntrica'?»[55]. Por tanto, Heidegger admite sin reparos defender un «punto de vista antropocéntrico». Sólo que para él lo importante es haber concebido este punto de vista no en el sentido antropológico tradicional, sino atendiendo a la esencia («excéntri-

55 Heidegger, «Vom Wesen des Grundes» [1929], en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967, pp. 21-71 (58n); «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, trad. A. Leyte y H. Cortés, ed. cit.

ca») referida al ser del hombre. En un antropocentrismo orientado de tal manera por lo ontológico, Heidegger no encuentra nada digno de censura.

Ésta es exactamente la figura a la que quiero apuntar: a diferencia de la tradición, Heidegger piensa al hombre en su referencia al ser, pero es esta comprensión modificada del hombre la que, entonces, permite de nuevo una forma de antropomorfismo. El término más adecuado para él sería el de «onto-antropocentrismo». No obstante, en él vuelve a cobrar validez que todo deba ser visto y comprendido en el horizonte del hombre, ahora de un hombre referido al ser[56]. La figura del pensar antrópico sigue vigente.

Heidegger no pretende tanto pensar más allá del hombre como, antes bien, pensar con la mayor profundidad posible la esencia del hombre. Es así como descubre la relación con el ser constitutiva para el hombre. Con ello supera, en efecto, la mera comprensión antropológica del hombre, pero no va más allá del círculo de lo humano pensado correctamente y en todo su alcance, es decir, en su referencia al ser.

En este sentido, el pensar de Heidegger —pese a toda su crítica a la antropología tradicional— sigue siendo, en última instancia, un antropocentrismo modificado. La diferencia es, tal y como se ha dicho, que sería onto-antropocéntrico. La antropología humana tradicional es sustituida ahora por una antropología que pone el acento en el ser, por una onto-

56 Dicho sea de paso, debe tenerse también en cuenta que en Heidegger el ser se perfila conforme a la finitud humana: no es entendido como supratemporal, sino como histórico y destinal.

antropología. Heidegger no sobrepasa la constelación moderna, sino que le proporciona una más honda fundamentación. Eso es todo.

3.4. EL HOMBRE COMO COMPAÑERO EXCLUSIVO DEL SER

Un último punto mostrará con mayor claridad el antropocentrismo de Heidegger; a su juicio, el hombre es el *único* compañero o «vecino» del ser[57]. El ser se encuentra *exclusivamente* referido al hombre.

Para Heidegger, el hombre es el único destinatario directo del ser. Los animales no, tampoco dios, y cielo y tierra lo son en tan escasa medida como una obra de arte o una máquina, una roca o un ángel[58]. Más bien, los entes citados en último lugar únicamente aparecen *dentro de* y *en virtud de* la relación fundamental entre el ser y el hombre, sólo se hacen patentes gracias al «claro» abierto por medio de esa relación.

Podría tal vez pretenderse que esto ya habría pasado a ser de otra manera allí donde Heidegger habla de la «cuaternidad». Pero también aquí se cumple que una jarra o una obra de arte sólo pueden reunir en torno a sí la cuaternidad si el hombre está «atento» a ello[59]. Para ello, se exige el

57 Heidegger, «Über den 'Humanismus'», p. 90.

58 «El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea ésta una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios» (*ib.*, p. 76).

59 Heidegger, «Das Ding» [1951], en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1967³, Parte II, pp. 37-55 (54); (trad. E. Barjau, «La cosa», en *Conferencias y artículos*, ed. cit.).

«paso atrás» desde el pensar «representativo» hacia el pensar «rememorante»[60]. Bajo esta perspectiva, también la «unidad originaria» de la cuaternidad[61] tiene su apertura fundamental en la «copertenencia de ser y pensar»[62], es decir, en la relación entre ser y hombre.

En este sentido, Heidegger sigue siendo, en lo concerniente al desocultamiento, un *exclusivista humano*. Solamente habría reemplazado el antiguo privilegio del *animal rationale* por el nuevo del compañero (del «vecino» o «pastor») del ser. El contenido ha variado, la estructura se ha mantenido.

Así, y a pesar de la ampliación ontológica que opera sobre la misma, el pensar de Heidegger sigue perteneciendo a la configuración antrópica de la modernidad. Con ello únicamente la ha dotado de una comprensión más profunda del hombre. Pero no ha conducido más allá de ella. Aquí se encuentra el límite de Heidegger.

60 *Ib.*

61 Heidegger, «Bauen Wohnen Denken» [1952], en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1967[3], Parte II, pp. 19-36 (23); «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, ed. cit.

62 Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», p. 75.

MAS ARRIESGADO QUE LA PROPIA VIDA

Ángel Gabilondo

Hay algo profundamente moderno en este vivir nuestro amedrentados y temerosos o, mejor, en nuestra disposición técnica a ahuyentar miedos, afincándonos en una fructífera seguridad. En efecto, para el hombre moderno, el pensar viene a ser esencialmente escrúpulo y no se admitirá nada que no sea puesto de modo seguro y cierto. La búsqueda de garantías de la verdad y objetividad de los pensamientos, la búsqueda de seguridad, legitimidad y fundamentación, responde a lo que cabe esperar de un hombre que pretende estar cierto de sí mismo. El pensamiento se ofrece como garantía y la verdad como aseguramiento (certitud). Nada de apuros, entonces.

En este desmedido, aunque comprensible, afán de seguridad, nuestro título, que anuncia riesgos, tiene algo de cita. En efecto, el propio Heidegger señala en «Wozu Dichter?»[1]

1 Martin Heidegger, «Wozu Dichter?», en *Holzwege. Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klosterman, 1984, tomo 5, pp. 248-295 (trad. en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 199-238).

(¿Para qué poetas?) que «el hombre no es sólo esencialmente más arriesgado que la planta o el animal. A veces el hombre hasta es más arriesgado 'que la propia vida' [...]». Con ello trae un poema sin título de Rilke de junio de 1924, no publicado por él mismo:

> Sólo que nosotros
> más aún que la planta o el animal
> marchamos con ese riesgo, lo queremos, a veces
> (y no por interés) hasta nos arriesgamos más
> que la propia vida [...]

«Incluso el hombre es en ocasiones más osado que el riesgo.»[2] Marcha con él. Y alcanza, quizá, un soplo más.

Pero eso significa ser más arriesgado que el fundamento, atreverse a ir allá a donde se deshace todo fundamento, al abismo. «¿Quiénes son esos más dispuestos que arriesgan más?»[3] Y además, ¿por qué? Parece no ser por interés propio ni por su propia persona, ni pretenden conseguir alguna ventaja ni adular su amor propio. A pesar de ser más arriesgados, tampoco pueden jactarse de haber realizado grandes hazañas. En efecto, sólo son más arriesgados en muy pequeña medida, «un soplo más...». Como señala el propio Rilke, «al menos un soplo más». Ese «más» de riesgo es tan mínimo como un soplo fugaz e imperceptible[4]. Arriesgados un

2 *Ib.*, pp. 273-274 (trad. pp. 220-221).
3 *Ib.*, p. 274 (trad. p. 221).
4 *Ib.*, p. 274 (trad. p. 221).

soplo más. Eso es lo que en esta ocasión nos convoca y nos da que pensar.

Si «todo ente es arriesgado, el ser es el riesgo por excelencia. Nos arriesga a nosotros, los hombres. Arriesga a los seres vivos». Exactamente lo ente es, en la medida en que sigue siendo lo arriesgado, una y otra vez, lo arriesgado en el ser, esto es, en un arriesgar. El ser de lo ente es el riesgo. Éste reside en la voluntad.

Y tal es la cuestión. ¿Por qué Rilke representa la naturaleza como riesgo, la vida como lo ente en su ser, la naturaleza? Porque la piensa metafísicamente a partir de la esencia de la voluntad[5]. Ahora bien, «esta esencia se oculta todavía tanto en la voluntad de poder como en la voluntad en cuanto riesgo. La voluntad está presente en tanto que la voluntad de voluntad»[6]. En esta medida es en la que hemos de hablar de «el ser como riesgo por excelencia» y de los hombres en cuanto arriesgados, arriesgados al peligro por el riesgo. No hemos de olvidar que «arriesgar es poner en juego»[7].

Dado que lo arriesgado es algo querido y permanece inscrito dentro de la voluntad[8], al modo de la voluntad, lo arriesgado está des-preocupado, *sine cura*, sin cuidado, *securum*, esto es, seguro[9].

Lo arriesgado se muestra así como una seguridad, un reposo seguro en el riesgo, y esta desprotección de lo arriesgado no

5 *Ib.*, p. 258 (trad. p. 207).
6 *Ib.*, p. 258 (trad. p. 207).
7 *Ib.*, p. 258 (trad. p. 207).
8 *Ib.*, p. 259 (trad. p. 208).
9 *Ib.*, pp. 259 y 275 (trad. pp. 208-209 y 222).

excluye, en definitiva, el estar seguro en el fundamento. Arriesgados, sí, pero dentro de un orden, arriesgados con razón suficiente para hacerlo. Así que lo arriesgado no se extravía, «lo arriesgado marcha junto al riesgo»[10]. Y tanto que el riesgo lo recoge una y otra vez hacia sí y lo atrae como la fuerza de la gravedad, como eterno contrincante en el juego del ser.

¿Por qué decimos, entonces, que el hombre es más arriesgado que la planta y el animal? Porque ellos están inscritos en el mundo; sin embargo, a más conciencia más excluido se está del mundo. Por eso el hombre está «ante el mundo». No se encuentra inscrito en el mundo. El hombre se encuentra frente a él[11] y siente una suerte de estupor.

Y es que en eso consiste ser hombre, en marchar con el riesgo, y esto «es algo expresamente representado y propuesto en su propósito». En concreto, el hombre sitúa ante sí el mundo como el objetivo en su totalidad y se sitúa ante al mundo y lo dispone en relación hacia sí mismo. El hombre trae aquí la naturaleza, la encarga, la produce, incluso produce cosas nuevas allí donde le faltan, desplaza las cosas de allí donde le molestan, oculta las cosas allí donde le distraen del propósito, expone las cosas allí donde las evalúa para su compra y utilización, expone allí donde exhibe sus propios resultados y ensalza y hace propaganda de su propia empresa. Se trata de una múltiple producción donde el mundo es detenido y controlado, y lo abierto se convierte en objetivo y es desviado hacia el hombre. Frente al mundo como objeto,

10 *Ib.*, p. 259 (trad. p. 209).
11 *Ib.*, p. 264 (trad. p. 212).

el hombre se exhibe a sí mismo y se establece como aquel que impone todas esas producciones deliberada e intencionalmente[12].

Traer algo ante sí es típico de la conducta que conocemos como querer. El querer es aquí la producción. Plantas y animales nunca traen ante sí lo abierto como objeto. No pueden marchar junto con el riesgo en cuanto elemento representado. «Por el contrario, el hombre marcha *con* el riesgo porque es [...] ese ser que quiere.»[13] Rilke, por tanto, piensa el hombre como el ser que se arriesga en un querer, el cual, sin experimentarlo ya, es querido ante la voluntad de voluntad[14].

Pero entonces el peligro es otro, no un peligro mortal sino lo mortal en cuanto tal. Y no la bomba atómica, en tanto que especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, un querer que es la autoimposición, la deliberada autoimposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esta opinión de la voluntad que piensa que por medio de una deliberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todo y, en general, dichosa[15].

Y éste sí que es un auténtico peligro para lo más propio de cada uno de nosotros:

12 *Ib.*, pp. 265-266 (trad. pp. 213-214).
13 *Ib.*, p. 266 (trad. p. 214).
14 *Ib.*, p. 270 (trad. p. 217).
15 *Ib.*, p. 271 (trad. p. 219).

> El peligro consiste en esa amenaza que atañe a la esencia del hombre en su relación con el propio ser y no en peligros casuales. «Este peligro es *el* peligro», y dado que es un peligro que se esconde de todo ente en el abismo, para que el peligro sea visto y mostrado tiene que haber esos mortales que son capaces del alcanzar antes el abismo[16].

Es la ocasión propicia para traer la tan manida consideración de Hölderlin en el preciso lugar en el que también Heidegger lo hace. «Pero donde está el peligro, crece también lo salvador», lo que salva[17]. Basta de supuestos salvadores, basta de estas salvaciones que no son sino buenas intenciones, estratagemas, apariencias inconsistentes para el hombre amenazado en su esencia. «La salvación tiene que venir del lugar donde la esencia de los mortales cambia.»[18]

Si hay algunos mortales que lleguen antes al abismo de lo indigente y su penuria, estos mortales entre los mortales serían los más arriesgados. Serían aún más osados que el ser humano que se autoimpone, por más que éste sea más osado que la planta o el animal[19]. A veces (y no por interés), hasta nos arriesgamos más que la propia vida, al menos un soplo más...[20] Retorna de nuevo la cuestión: ¿Quiénes son esos más dispuestos que arriesgan más? ¿Quiénes son esos más osados?

16 *Ib.*, pp. 272-273 (trad. p. 220).
17 Hölderlin, IV, 190. Citado por Heidegger, *ib.*, p. 273 (trad. p. 220).
18 *Ib.*, p. 273 (trad. p. 220).
19 *Ib.*, p. 273 (trad. p. 220).
20 *Ib.*, p. 273 (trad. p. 220). Rilke, *Versos*, 5.

Desde luego, si el hombre se enclava en la autoimposición intencional y se instala por medio de la objetivación incondicionada, logra por un lado seguridad, mas por otro su propia desprotección. Y trata de encontrarse seguro entre la desprotección y la protección edificada sobre el querer. Éste, el querer, es incapaz de nada, se limita a recibir y a dar lo recibido. Lleva a cabo pero no produce.

Se trata de ir más allá en la desprotección e invertir la aversión contra lo abierto. Y es así, y sólo así, como «una vez invertida, la desprotección se encuentra en 'lo abierto'»[21]. Sólo así lo abierto se vuelve hacia nosotros.

Volver la desprotección hacia lo abierto significa afirmar esa desprotección. Pero ¿quiénes somos nosotros? Si somos los que quieren, los que instauran el mundo como objeto a la manera de la autoimposición intencional, se trata de que nuestra esencia sea puesta en movimiento, se trata de conmover nuestro querer y de entrar en nuestra propia esencia. Ya no hay entonces más dimensión de la seguridad que «ese riesgo que a veces arriesga más que la propia vida»[22]. De este modo, el riesgo más arriesgado introduce propiamente a la desprotección dentro del ámbito que le es propio[23].

De aquí que la inversión de la desprotección sea una inversión de la conciencia. Insistimos con Heidegger: ¿Qué arriesgan esos que arriesgan más? ¿Qué podría arriesgarse que fuera todavía más arriesgado que la propia vida, esto

21 *Ib.*, p. 277 (trad. p. 223).
22 *Ib.*, p. 281 (trad. p. 226).
23 *Ib.*, p. 281 (trad. p. 226).

es, riesgo mismo, es decir, algo más arriesgado que el ser de lo ente?[24] ¿Cómo se pude superar al ser, si el ser es lo único propio de lo ente? Sólo consigo mismo, sólo con lo que le es propio y en concreto entrando expresamente en eso que le es propio. Sólo el ser se supera completamente a sí mismo. En el propio ser hay algo «más» que forma parte de él. Incluso donde el ser es pensado como riesgo puede reinar eso más arriesgado que el propio ser[25].

Y aquí encontramos la clave. El ser atraviesa como él mismo su ámbito, delimitado por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (*templum*), esto es, la casa del ser. Por ello, sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa:

> Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras «fuente» y «bosque», incluso, cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no nos centramos en la lengua. Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto de la lengua. Arriesgan el lenguaje[26].

Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en

24 *Ib.*, p. 285 (trad. p. 230).
25 *Ib.*, p. 286 (trad. p. 231).
26 *Ib.*, p. 286 (trad. p. 231).

dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla *única y exclusivamente en ese recinto*[27].

Tal es la clave, en efecto, «arriesgarse al lenguaje»: «Los que arriesgan más arriesgan el decir». Pero ¿en qué dirección debe ser dicho lo que deban decir esos que dicen?[28]. Decir como el ángel de las *Elegías* de Rilke, decir como quien reconoce en lo invisible un rango más elevado de lo que llamamos realidad. Los más arriesgados, en efecto, dicen, son los que más dicen con un decir que va tras los pasos de algo que hay que decir con la única pretensión de decirlo.

«Los más arriesgados son los más decidores, al modo de los rapsodas.» Su canto escapa a toda autoimposición intencional, su canto no pretende ni trata de alcanzar algo que haya que querer o que producir[29]. De ahí que quepa subrayar que «el decir más decidor de los más arriesgados es el canto»[30]. Y tal es la cuestión decisiva, la de un decir al que no nos atrevemos, en el que corremos la suerte de la palabra.

Pero rara y difícilmente acontece el decir más decidor. Sólo los más arriesgados son capaces de él. De hecho esos que son un soplo más arriesgados se arriesgan al lenguaje. Son esos decidores que dicen más. Porque ese soplo más al que se arriesgan, no es sólo un decir en general, sino que tal soplo es otro soplo, otro decir distinto al decir humano[31]. No es un

27 *Ib.*, p. 286 (trad. p. 231).
28 *Ib.*, p. 287 (trad. p. 232).
29 *Ib.*, p. 292 (trad. p. 235).
30 *Ib.*, p. 292 (trad. p. 235).
31 *Ib.*, p. 293 (trad. p. 236).

soplo que persigue tal o cual objeto o tal o cual fin, sino que es un soplo por nada[32]. Un decir que ni siquiera persigue eso que hay que decir, un cantar, el de un canto, el del propio canto que es «un viento».

Los que se arriesgan un soplo más son esos más arriesgados que la propia vida. Expresan lo callado, son puntos suspensivos. Heidegger lo subraya explícitamente:

> Los más arriesgados son los poetas, pero aquellos poetas cuyo canto vuelve nuestra desprotección hacia lo abierto[33].

De este modo, los más arriesgados son un desafío para el hombre y el mundo modernos. Son un peligro: el de la palabra, el del poema.

Si «se llama al hombre moderno ese que quiere», los más arriesgados no son tanto los que quieren más, como inicialmente señala Heidegger, sino más exactamente, como precisa, los que

> quieren de otra manera que la autoimposición intencional de la objetivación del mundo. Su querer no quiere nada de eso: si querer sigue siendo únicamente la autoimposición, entonces no quieren nada. No quieren nada en ese sentido porque son más dispuestos[34].

32 *Ib.*, p. 293 (trad. pp. 236-237).
33 *Ib.*, p. 293 (trad. p. 237).
34 *Ib.*, p. 294 (trad. p. 237).

Estos son en efecto los más arriesgados, los poetas, quienes en las tinieblas de la noche del mundo llevan a los mortales las huellas de los dioses huidos. Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo, «poetas en tiempos de penuria».

«Cuanto más poético es un poeta, tanto más libre, es decir, más abierto y más dispuesto a lo insospechado es su decir; de un modo más puro confía lo dicho a la escucha, siempre más atenta.»[35] Es esta decisión, este proceder poético, el más arriesgado y el más extremadamente propio de los mortales. Precisamente porque «el habitar de los mortales es poético [...]. El poetizar, antes que nada, pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar»[36].

Ahora bien, de hecho «probablemente habitamos de un modo absolutamente impoético»[37]. No somos ni arriesgados ni poéticos, y si cabe decir que somos poéticos, ha de decirse a su vez que vivimos de modo impoético. «El poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano.»[38]

En rigor, sólo en los arriesgados y poéticos hay lenguaje. Pues en realidad quien habla es el lenguaje. El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando corresponde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste[39]. Este habitar en

35 Martin Heidegger, «... Poéticamente habita el hombre...», en *Vorträge und Aufsätze*, p. 184 (trad. en Barcelona, Serbal, 1994, p. 166).
36 *Ib.*, p. 186 (trad. p. 167).
37 *Ib.*, p. 196 (trad. p. 177).
38 *Ib.*, p. 197 (trad. p. 177).
39 *Ib.*, p. 184 (trad. p. 165)

el modo de un corresponder, este sencillo hablar, corre sin embargo la suerte del mayor de los riesgos, riesgo, sin embargo, propio de la condición mortal, mejor, de su habitar.

«El Decir necesita resonar en la palabra. Pero el hombre solamente es capaz de hablar en la medida en que pertenece al Decir y en que está a su escucha para poder, re-diciendo tras él, decir una palabra.»[40] Pero, una vez más, poder decir una palabra exige un enorme arrojo, una arriesgada labor. La idea de una experiencia límite que arranque al sujeto de sí mismo resulta decisiva.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre el lenguaje y el ser? ¿Es al ser al que siempre se dirige el lenguaje, al menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es, pues, este lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama «Literatura»?[41]. El riesgo es, por tanto, el del retorno del lenguaje, no el de su reaparición:

> Al llegar a la cima de toda palabra posible, (el hombre) no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita: en esta región en la que ronda la muerte, en la que el pensamiento se extingue, en la que la promesa del origen retrocede indefinidamente[42].

De ahí que el más arriesgado de los riesgos sea el de «la experiencia desnuda del lenguaje, el de un lenguaje alejándo-

40 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 254 (240).
41 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 317 (298).
42 *Ib.*, p. 394-395 (372).

se de sí, poniéndose fuera de sí y abriéndose al distanciarse, para descubrir su propio ser y destellar el afuera».

No es que el lenguaje corresponda a lo que esas palabras dicen, es que el lenguaje que dice en verdad es el lenguaje de *dichas* palabras. Ahora bien, el lenguaje de palabras ya dichas parecería en principio un exceso, una redundancia, algo ciertamente inútil. ¿Qué cabe decir si las palabras ya están *dichas*? Pero no es preciso insistir en que:

a) Son palabras en tanto que no sólo están *dichas*, en tanto que dicen.
b) Son palabras en tanto que no *agotan* sino aquello que ellas dicen, pero no lo que en ellas *se dice*.
c) Son palabras en tanto que requieren un oír.
d) Son palabras en tanto que llaman a lo que en ellas adviene.
e) Son palabras porque en ellas se ofrece no sólo lo que se ha pensado.

No es preciso insistir ni multiplicar los ecos. Resultaría poco difícil. Pero sí conviene acentuar que son palabras que no son simplemente palabras sobre palabras, que ni siquiera se poseen a sí mismas: son del ser. Este ser *del* ser es lo que las constituye como lo que merece pensarse, su ser que deja ser.

El ser adviene siempre en camino hacia el lenguaje. La cuestión es atender al decir del ser, y ello exige una singular consideración para *con el* lenguaje, que es una consideración *con él*. Destella la esencia del lenguaje a la luz del ser y cabe meditar (liberar el sentido en la insistencia en él) lo esen-

ciante del ser en el lenguaje mediante un decir que presente lo que es, un decir como advenimiento apropiador.

Pero, en tal caso, pertenecer al decir trastorna lo que cabe entender por hombre. Ya la *voluntad de decir* no consiste en el ansia de proferir lo que abstracta y previamente está representado. Aquí, también *voluntad* ha de considerarse (otro tanto ocurre con la *voluntad de poder*) como una voluntad determinada en numerosas formas, una voluntad determinada que no se reduce a una voluntad sin contenido ni dirección. Con ello se está señalando que el propio lenguaje nunca se dice, sólo cabe aludir a él. Él dice y, precisamente, el lenguaje del afuera indica que no hay «fuera» del lenguaje. El lenguaje no es el «exterior» de las cosas, es el modo en que éstas remiten –significantes– unas a otras. Tal modo de mención que alude ha sido considerado por Heidegger la *poesía*. No es ésta la que ahora más nos interesa. Sin embargo, sí resulta indispensable atender al carácter de ser que reclama un tipo de lenguaje que parece desbordar el lenguaje representativo o el decir categorial y que no consiste en una simple deficiencia del lenguaje, como si el asunto se redujera a la búsqueda de un modo distinto de hablar o de decir. Más bien, la cuestión es la de una pregunta que nos constituye en lo que somos y que, a la par, no se reduce a ello.

María Zambrano reclama a) una unidad de carne y hueso, que involucra la vida del propio filósofo como poema y que, en definitiva, le insta a no ignorar la multiplicidad desdeñada y la menospreciada heterogeneidad a la que el poema corres-



ponde. La cuestión es si hay que salvarse de las apariencias o apegarse a ellas. Cabe otra unidad, b) la unidad de la palabra: «quien habla, aunque sea de la abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque ese decir sea un cantar». Y asimismo se subraya c) la «unidad de creación» que con lo disperso y pasajero crea algo uno, eterno. «Así el poeta, en su poema, crea una unidad con la palabra [...]. El poema es ya la unidad no oculta, sino presente; la unidad realizada, diríamos encarnada.»[43] Esta unidad de creación, la unidad del crear, trasciende –no es sin más su negación– la razón lógica y hace de la *razón poética* un modo de corresponder al *lógos*, no de apresarlo, un modo de proceder mediante el cual el hombre puede reconciliarse con la totalidad del ser sin desconsiderar a lo que se presenta y cómo se presenta en la vida. Tal será el sentido de la efectiva comunicación, el reconocimiento de la mutua pertenencia a algo común, el ser que es, a su vez, el ser inaprensible de la vida. Gadamer ha insistido al respecto señalando que

> la obra del *lenguaje* es la más originaria poetización (*Dichtung*) del ser. Si bien el pensar que piensa toda obra como poema y desvela el ser-lenguaje (*Sprachesein*) de la obra de arte está él mismo aún de camino al lenguaje[44].

43 *Ib.*, pp. 21-22.
44 Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, op. cit.*, p. 461 (trad. cast., p. 548).

La obra poetiza ser. Su lenguaje *está* por venir.

Es la imbricación entre el hombre y la donación de ser la que se acentúa en este carácter del poetizar y «la esencia de la poesía que es la fundación lingüística del ser»[45]. El hecho de que Heidegger, con Hölderlin (o quizás a la inversa), señale que nosotros los hombres *somos* una conversación acentúa que el ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo tiene lugar propiamente en la *conversación*. Ésta, en todo caso, no es sólo un modo como se realiza el lenguaje, sino que sólo como conversación es esencial el lenguaje. Somos, por tanto, una conversación desde que «hay tiempo», desde que el tiempo es tiempo; «desde entonces, es una conversación el fundamento de nuestra existencia»[46]. Una conversación como fundamento puede resultar desconcertante, pero con ello se trata de ofrecer lo más propio del lenguaje, el ser que es. Y de ahí el retorno de la palabra más antigua para decir: Logos: *die Sage*, que mostrando deja aparecer lo existente en su *es*, lo que mantiene y sostiene algo en su ser. Nuevamente puede resultar desconcertante el advenimiento del ser de las cosas en la palabra que las nombra, su venida. Y lo

45 Martin Heidegger, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, 1981, *Gesamtausgabe*, t. 4, pp. 33-48, p. 42. (trad. cast. «Hölderlin y la esencia de la poesía», en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, pp. 53-67, p. 62).

46 El tercero de los cinco temas que Heidegger elige de Hölderlin apunta: «Mucho ha experimentado el hombre / a muchos de los celestes ha nombrado / desde que somos una conversación y podemos oír unos de otros (IV, 343)». Véase, *ib.*, pp. 33 y 48 (trad. cast. pp. 55 y 59).

es, en efecto, mientras no se atienda, como ya señalamos, al decir de las palabras, al decir que es el decir del ser.

El decir del ser en la palabra, tal es la torsión del ser en la conversación como fundamento. Y que no se limita a asentarse en él: es donación. Deja ser y da ser. Ciertamente, se trata de un decir originario que convoca (como el poema) y procede poéticamente. Pero este dejar ser es un dejar ser al lenguaje, y es un recordar, «el pensamiento que piensa la diferencia». Es «un recordar que viene», según el decir de Heidegger, que piensa

> al mismo tiempo en lo que ha sido y en lo venido, en aquello desde lo cual ha de poder decirse lo que viene y hacia lo cual ha de retroceder a esconderse lo que ha sido para que incluso eso extraño pueda ser algo propio en propiedad apropiada[47].

Aquello desde lo cual ha de poder decirse no es lo que necesita ahora decirse (es ello lo que da que decir). Sin embargo, sí resulta clave subrayar que todo decir poético es *Andenken*, un conmemorar que es un vivificar. El lenguaje no ha de satisfacerse, por tanto, en el «recuerdo» de lo pasado, es una promesa enraizada de porvenir, mientras el ser resulta ineludible y esquivo. No se busca con estas indicaciones proponer una consideración del lenguaje exotérica, sino aquella,

47 Martin Heidegger, «*Andenken*», en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, *op. cit.*, pp. 79-153, p. 150 (trad. cast., *op. cit.*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 97-161, p. 159).

antes bien, que muestre su imbricación de modo no externo en el quehacer –que como indicamos es histórico– del decir del ser. Histórico, no porque suceda en la historia, sino porque este decir del ser es el decir del acontecer:

> ¿No sigue siendo la esencia del hombre, no sigue siendo su pertenencia al ser, no sigue siendo el esenciar del ser, todavía, y de manera cada vez más desconcertante, lo digno de ser pensado? [...] ¿Estamos obligados a encontrar caminos en los que el pensar pueda corresponder a lo digno de ser pensado, en vez de pensar –embrujados por el pensar calculador– de una manera que pasa por alto lo digno de ser pensado?[48]

Se trata, por tanto, de corresponder con el hablar a lo que en el *hay* habla, y ello no será un habla más. Esa correspondencia será ya, en cierto modo, otra manera de hablar.

«Ninguna cosa sea donde falta la palabra.»[49] Pero eso no evita preguntarnos qué significa que una cosa es, ni qué relación pueda tener esto con la palabra. Y el asunto es que el habla pertenece a eso que es «esencia», a lo «esenciante». Por eso mismo, no es cuestión de quedar prendados en las

48 La solemnidad de la cuestión responde a su importancia: «Ésta es la pregunta, la pregunta mundial del pensar. Lo que llegue a ser de la tierra, y de la existencia del hombre en esta tierra, se decidirá en la respuesta a ella». Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* –conferencia–, pp. 210-211 (trad. p. 200).

49 *Ib.*, pp. 154 y 162 (trad. cast., pp. 147 y 179). «*Kein Ding sei wo das Wort gebricht*», en Stefan George, *Antología*, Madrid, Libertarias, 1986, p. 34.

palabras. Se trata de reconocer que «un *es* se da donde se rompe (*zerbricht*) la palabra», y romper significa aquí que la palabra resonante regresa a lo insonoro, allí desde donde ella es concebida, a lo que Heidegger denomina el son del silencio. «Esta ruptura de la palabra es el verdadero paso atrás en el camino del pensamiento.»[50] No un retroceso, sino una aproximación a lo cercano, una cercanía más intensa. De ahí que un hablar tal, en el que el decir tomaría la palabra respondiendo a la palabra misma, no podría ser sino una entrevista, una conversación (*ein Gespräch*)[51], ya que permanecería originariamente referida al propio despliegue del decir.

Un soplo, un soplo más... Sólo un soplo. Un soplo viene a ser así casi un suspiro. En efecto, es a la par un respiro, aquel que nos tomamos para eludir el expirar o, quizá, para exhalar un olor, para dejar ir, para palpitar o para estar inspirado. Ese soplo que antecede a los puntos suspensivos nos deja en suspenso... En última instancia, ser poeta es un modo de respirar que nos alienta, que permite reivindicar lo respirable, un espacio de palabra, un donador como poema. Efectivamente, «los mortales son. Son mientras sea el lenguaje»[52]. Y se trata de crear condiciones para la palabra, algo que sólo en ese soplo puede producirse.

50 *Ib.*, p. 204 (trad. p. 194).
51 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 143 (trad. p. 137).
52 *Ib.*, p. 274 (trad. p. 246).



EL CAMINO FENOMENOLÓGICO

LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DEL VIVIR FÁCTICO DE HEIDEGGER

Hans-Helmuth Gander

Traducción de Francisco de Lara

En la medida en que nos ha sido transmitida en su legado, la obra temprana de Heidegger se encuentra ya totalmente recogida en el marco de sus obras completas (*Gesamtausgabe*). Con ella, para decirlo en palabras de Otto Pöggeler, esto es, citando el título de una de las más conocidas obras de los estudios heideggerianos, se abre el camino del pensar de Martin Heidegger hasta sus inicios tras la Primera Guerra Mundial. De este modo, además, se nos muestra más exactamente que el «único camino de Heidegger» que Gadamer suponía contiene en sí una multiplicidad de caminos.

La riqueza de los años comprendidos entre 1919 y 1923/24, tan fructíferos para el pensamiento de Heidegger, ha encontrado en los últimos años una resonancia justificada y cada vez más amplia. El interés se centraba especialmente en aclarar la génesis de la concepción de *Ser y tiempo*, aclaración que sólo era posible llevar a cabo partiendo de los inicios de Hei-

degger[1]. Aunque la conexión y relación mutua entre los motivos de pensamiento que apuntan en dirección a su obra magna son indiscutibles, en lo que sigue pretendo acentuar, más decididamente de lo que el propio Heidegger tal vez se concedería, lo autónomo de su pensamiento temprano. Tal acentuación de la obra temprana en su valor propio puede motivarse y justificarse desde un punto de vista temático, entre otras cosas porque en la concepción heideggeriana de una fenomenología del vivir se hallan puntos de conexión con el discurso filosófico contemporáneo, un discurso guiado, no solamente en Alemania, por el restituido interés de la filosofía hacia planteamientos antropológicos.

Ya una primera mirada a sus cursos tempranos nos muestra que Heidegger concibe en ellos, en evidente consonancia con motivos de la filosofía de la vida, y especialmente con las de Nietzsche y Dilthey, una fenomenología entendida como protociencia del vivir. Ésta, como se verá más detenidamente, apunta a una comprensión de la ontología que puede ser designada, según subraya el propio Heidegger, «como antropología» (Heidegger 1994: 279)[2]. Sin embargo, en su determinación del ser del hombre, la comprensión heideggeriana de la antropología deja atrás desde un principio el tradicional primado de la razón, propio de la filosofía de la conciencia.

1 Cf. Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley / Los Angeles / London, 1993; Th. Kisiel & J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the start. Essays in His Earliest Thought*, Nueva York, 1994.

2 [N. del T.: Todas las traducciones de citas de Heidegger corren a cargo del traductor.]

En su lugar, la antropología es pensada aquí a partir del planteamiento que Heidegger designa con el lema programático de estos años: el de una hermenéutica de la facticidad. Al contrario que para el neokantismo que le es contemporáneo, para Heidegger la facticidad no es un concepto opuesto a la logicidad, entendida ésta como un ámbito solamente accesible a la reflexión filosófica y no pudiendo designar, entonces, el concepto de facticidad sino la «indeterminación desnuda» o la «pura atenencia a los hechos». Contrariamente, el término facticidad, de gran carga programática, expresa conceptualmente en Heidegger la vida preteorética. Marcado por la contingencia y la individualidad, este término designa, en palabras de Heidegger, «el carácter de ser de 'nuestro' 'propio' Dasein» (Heidegger 1988, 7).

Como punto de partida para las reflexiones que pretendan interpretar adecuadamente el planteamiento programático de Heidegger, planteamiento que parte del vivir preteórico, puede dirigirse la mirada en primera instancia al hecho supuestamente simple de que el vivir humano se caracteriza, entre otras cosas, por encontrarse inmerso ya siempre en contextos situacionales que debe interpretar con y para su existencia. Así pues, comprender algo significa siempre también comprenderse a sí mismo. Lo indicado de este modo se muestra al tener presente que, como consecuencia del giro ontológico de la hermenéutica que efectúa Heidegger, el comprender es determinado como el modo de ser más propio del humano relacionarse consigo mismo y con el mundo. Lo que intentaré a continuación es,



justamente, examinar de forma más detallada este proceso de comprensión[3].

En el centro de mis consideraciones se encuentra la correlación por la cual el comprender algo se entrecruza con el comprenderse a sí mismo. Dicha correlación deberá ser destacada de la mano del concepto de situación. Tras ello se encuentra la tesis de que, con la mencionada ontologización del comprender, no se determina tan sólo la constitución de ser (*Seinsverfassung*) del hombre. Pues con el comprender, en cuanto comprenderse respecto de las propias posibilidades, se indica a la vez el espacio de la realidad efectiva en la que el comprender debe acreditarse en cuanto ejecución (*Lebensvollzug*). Ese espacio de la realidad efectiva es el contexto del mundo de la vida en el cual el comprender actuante se confirma como un saber manejar una situación. La tesis que resulta de la tematización reflexiva de este hecho, y que me servirá para las siguientes consideraciones, puede formularse como sigue: la fenomenología del vivir, que Heidegger concibe en el período temprano de su pensamiento como una «ciencia originaria de la vida» enfocada hermenéuticamente, trabaja, a la vez, en una filosofía orientada al mundo de la vida que viene entendida como hermenéutica de la situación. En cuanto tal, dicha filosofía prescribe constitutivamente la tendencia a una hermenéutica del sí mismo (*Selbst*).

3 Una investigación de esta problemática más detallada tanto histórica como sistemáticamente se encuentra en H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt, 2001.



Las consideraciones que siguen se dividen, por ello, en tres pasos. En una primera parte se discute la comprensión de la ejecución (*Vollzugsverständnis*) de la fenomenología heideggeriana del vivir a partir del concepto existencial de experiencia que ésta plantea. El estatuto ontológico y epistemológico de dicha fenomenología hermenéutica orientada hacia el mundo de la vida –estatuto, por ende, afianzado de este modo– apunta, en dirección y enfoque, al concepto de situación. Dicho concepto es tematizado en la segunda parte mediante la consideración sucinta de un aspecto del análisis heideggeriano de la vivencia circunmundana (*Umwelterlebnis*). La comprensión hermenéutico-fenomenológica de la situación que Heidegger elabora en este punto remite, en el llamado entramado–de–compenetración (*Duchdringungszusammenhang*) de los mundos circundante, común y del sí mismo, a la pregunta por el sí mismo, de la que me ocuparé finalmente en la tercera parte de estas consideraciones.

1.

Empiezo, pues, con la *primera parte* de mis reflexiones, en la que investigaré la *comprensión–de–ejecución*, propia de *la fenomenología del vivir*, con vistas al *concepto existencial de experiencia* que es constitutivo de ella. Heidegger localiza el problema fundamental de su fenomenología del vivir en la tarea de conocer y mostrar en sus estructuras el ser del vivir fáctico. Puesto que, según Heidegger, la «radical problemá-

tica ontológica del vivir» (H 1989, 246) se centra en la facticidad en cuanto, como él dice, «el carácter de ser de 'nuestro' 'propio' Dasein» (Heidegger 1988, 7), su interpretación filosófica es tarea de una «ontología de la facticidad» (H 1989, 246). Al respecto, es importante hacer notar que el concepto de ontología así planteado apunta enteramente a la pregunta por el ser del hombre. En este sentido, la pregunta por el ser debe entenderse en el joven Heidegger como una pregunta por el ser de carácter antropológico o también hermenéutico-existencial. Por consiguiente, esta pregunta se diferencia claramente, a pesar de las coincidencias temáticas, de la pregunta por el ser elaborada en *Ser y tiempo* desde la perspectiva de una ontología fundamental, y también de la posterior pregunta aletheiológica por el ser, en las que la analítica del ser del hombre no es ya un fin en sí mismo.

En lugar de pretender penetrar en una esfera del Yo ideal inmutable por la vía husserliana de las reducciones, Heidegger configura su planteamiento fenomenológico mediante el recurso a experiencias preteóricas. Heidegger, en otras palabras, intenta poner de relieve con pie en sí mismo el vivir fáctico a partir del vivir mismo, es decir, de sus propias posibilidades. El concepto de experiencia actúa, pues, como base del filosofar hermenéutico. La experiencia así entendida, por tanto, es considerada ya desde el mismo planteamiento como existencial. Esto significa que el concepto hermenéutico de experiencia, en cuanto contingente y determinado individualmente, no pretende llegar a mostrar las condiciones universales de la «experiencia en general». Las experiencias



existenciales, antes bien, son acontecimientos ónticos concretos de una persona particular. Dichas experiencias se caracterizan porque ni se enfrentan como objetos al yo que las vivencia en cada caso, ni aparecen como un mero accidente, tal y como, por ejemplo, correspondería desde un punto de vista trascendental, en vista al orden propio de la razón pura. De este modo, las experiencias existenciales se definen porque yo no sólo tengo esas experiencias, sino que yo mismo las soy, en cada caso. En este sentido, toda experiencia es ya siempre una experiencia de sí mismo, en la que me comporto con respecto a mí mismo, sin tener la posibilidad, en este entramado existencial-apriórico, de dispensarme de ello.

En su estructura de ejecución, el concepto de experiencia –que, en este sentido, apunta de modo fundamental al fondo del existir humano– está referido ya siempre a situaciones. Por consiguiente, yo sólo tengo experiencias en contextos situacionales. A su vez, las situaciones –caracterizadas, según Heidegger, por un «relativo carácter de conjunto» (H 1987, 206)– crean en su seno nuevas posibilidades de experiencia para mí. De este modo queda subrayado que Heidegger, ya desde un principio, no plantea el comprender en primera instancia como un modo cognitivista de conocimiento, sino que lo entiende como el modo de ser que designa el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) propio del vivir humano. En tanto que ejecución, los modos esencialmente autorreferenciales del vivir son siempre familiares, comprendidos; un comprender que, como es bien sabido, Heidegger desplegará en el § 33 de *Ser y tiempo* como «poder-ser».



Dado que el hombre está incluido en el vivir fáctico de modo tal que el sí mismo, en cuanto ejecución, se constituye en el mundo de la vida, el significado de la expresión «vida» puede determinarse filosóficamente por vía de un saber ejecutivo acerca de la tenencia (*Habe*) del vivir mismo, saber que procede mediante una interpretación de carácter hermenéutico. Por consiguiente, Heidegger se propone la tarea de descubrir «situaciones fundamentales en las que se exprese la totalidad del vivir» (H 1993, 231), considerando por ello como su principal problema el mostrar «la forma originaria de captar el vivir mismo» (*loc. cit.*, 248).

Al partir del vivir fáctico, ejecuta Heidegger un decisivo *nuevo enfoque* respecto a la concepción husserliana de la fenomenología, reinterpretando el fundamental principio de todos los principios[4] de Husserl como la «protointención del vivir verdadero» (H 1987, 110), que, como Heidegger subraya, *no es de carácter teórico.* Por lo tanto, esta intención es para Heidegger la «disposición originaria (*Urhaltung*) del vivenciar y del vivir en cuanto tal, la absoluta simpatía del vivir que es idéntica –según sus palabras– con el vivenciar» (*loc. cit.*). Este «hábito originario» (*loc. cit.*) no se dirige ya

4 «No hay teoría concebible capaz de hacernos errar respecto al principio de todos los principios: que toda intuición (*Anschauung*) que da algo originariamente es una fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos brinda originariamente en la 'intuición' (*Intuition*) [...] hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que se da en ella» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana*, v. III, ed. K. Schuhmann, Den Haag, 1976, p. 51).

a la mostración de la conciencia pura. Y, por tanto, tampoco es la reflexión epistemológica la que capta el «vivenciar del vivenciar, un vivenciar que se lleva consigo» (*loc. cit.*, 117). Al contrario, dicha captación se da en lo que Heidegger esboza como la «intuición comprensiva, hermenéutica» (*loc. cit.*). Heidegger la define como un «comportarse respecto a algo» intuitivo, familiarizado consigo mismo (*loc. cit.*, 117). Ese algo, sin embargo, no es aquí un objeto ni tampoco un algo formalizado mediante un proceso de teorización. Antes bien, Heidegger entiende el sentido de este algo como «vivenciable en general» (*loc. cit.*, 115), que designa de este modo, como él lo llama: «el índice de la más alta potencialidad de la vida» (*loc. cit.*).

La tarea de la intuición hermenéutica que está unida a este complejo tenor de cosas pretende captar el vivir a partir de él mismo. Ello exige como disposición filosófica fundamental, tal y como Heidegger dice al final de su curso de 1919/20, el *eros*. Heidegger lo define como «un abandonarse en las tendencias últimas del vivir y un retornar a sus motivos últimos» (H 1993, 263). En este sentido, la filosofía para Heidegger insta a la concreción; y además, no lo hace de modo suplementario, como si se tratara de un caso de aplicación. Al contrario, la concreción, que madura con el tiempo (*sich zeitigt*) para hacerse contexto situacional del mundo de la vida, gana su relevante significación porque la filosofía hermenéutica porta en sí misma la remisión a la concreción. Esto significa que el comprender, en cuanto interpretación categorial, según su propio «sentido de ejecución y de

maduración temporal, conduce a la concreción» (H 1985, 31). El abandonarse en el vivir fáctico, en tanto que, como Heidegger subraya, «disposición fundamental [...] del vivo acompañar al auténtico sentido del vivir» (H 1993, 23), está al mismo tiempo al servicio de una «profundización del sí mismo en su originariedad» (*loc. cit.*, 263). De este modo, se formula el *telos* inmanente de lo que está implicado para Heidegger en la idea de la fenomenología, *qua* ciencia originaria del vivir, en cuanto la disposición del, en sus palabras, «instalarse en las vivientes motivaciones y tendencias del espíritu» (*loc. cit.*, 24). Vista así, la concepción de la fenomenología del vivir del joven Heidegger perfila ya desde su planteamiento, tal y como se verá a continuación, una hermenéutica del sí mismo.

Para la posición de Heidegger es decisivo que, de cara a la clarificación de la pregunta por el sí mismo, se muestre que el carácter individual de éste está fundado en un horizonte de experiencia prefigurado históricamente. En lo que respecta a las experiencias existenciales, la reflexión hermenéutica encuentra en ese horizonte tanto el fundamento de posibilidad como la realidad ejecutiva, y también, a una con ello, el propio suelo de conocimiento de dichas experiencias. Lo que la reflexión histórico-efectiva hace entonces, en este sentido, es exponer la pregunta por la relación con uno mismo como tarea de una, en palabras de Heidegger, «hermenéutica de la coyuntura (*Lage*)» (H 1988, 29). Con ello se enlaza el que «la exégesis [se ponga en marcha, en cada caso,] en el hoy», es decir, en palabras de Heidegger, «en la determinada com-



prensibilidad de término medio –esto es, cotidiana– de la que vive y a la que responde la filosofía» (*loc. cit.*, 17).

Esta referencia a la situación implica desvelar las condiciones de constitución del suelo existencial en cada caso concreto, dentro de la red de la historia (efectual). Pues la historia es para Heidegger el «organon de la comprensión del vivir» (H 1993, 256). Lo que esto significa se hace comprensible al tener en cuenta que una tarea central de la fenomenología del vivir histórico-fáctico consiste en llevar a cabo análisis constitutivos con vistas a lograr una experiencia de sí. Se muestra de este modo que las condiciones de posibilidad del conocimiento son, a su vez, históricas. De lo que se trata, por consiguiente, es de ver que las condiciones constitutivas preestructurantes son algo que se configura en el mundo de la vida histórico y cultural experienciado óntico-existencialmente. Desde este punto de vista, las condiciones del conocer que prefiguran nuestra experiencia objetual pertenecen históricamente al mundo de la vida cuyos objetos temáticos son estructurados por esas mismas condiciones en la posibilidad concreta de ser experienciados.

2.

Heidegger aclara esta correlación en el verano de 1919, en su análisis de la denominada vivencia circunmundana. El ejemplo escogido por Heidegger es el de la cátedra que se ve al entrar en un aula. Su pregunta inicial al respecto es: ¿Qué veo?

Desde un principio, Heidegger rechaza decididamente la concepción de un entramado fundacional que pudiera ser explicitado desde una teoría de la percepción,

> como si lo que viera fueran primero superficies de color marrón que se entrecruzan y que se me muestran, después, como un cajón, más tarde como pupitre y, finalmente, como tribuna académica, como cátedra, de modo que yo, por así decirlo, pegaría al cajón, como una etiqueta, lo propio del ser cátedra (H 1987, 71).

Esto supone para Heidegger una mala interpretación. Para él, contrariamente, la vivencia se determina de modo positivo tal y como sigue: «Veo la cátedra, por así decirlo, de golpe; no la veo aisladamente, veo el pupitre como colocado demasiado alto para mí, [...] veo la cátedra en una orientación, una iluminación, un fondo» (*loc. cit.*).

Este ejemplo preludia claramente, tanto en la estructura como en el contenido, el conocido análisis de la circunmundaneidad de *Ser y tiempo*, es decir, deja claro que lo circunmundano no me está dado por sí mismo, sino solamente en su significatividad para mí. Como Heidegger acentúa, al ver la cátedra estoy «ahí con todo mi yo» (*loc. cit.*, 75). En este carácter de acaecimiento apropiador (*Ereignischarakter*), Heidegger subraya que lo circunmundano, en referencia a su vivencia, tiene «en sí mismo la genuina acreditación de sí mismo» (*loc. cit.*, 91). Pues en el vivenciar se me manifiesta su carácter significativo de modo inmediato y, por así decirlo, de golpe.

Resulta revelador que, en otro lugar, Heidegger denomine el «como» (*Als*) mencionado en el contexto del ver la cátedra «el como de la significatividad» (H 1993, 114). Este «como» de la significatividad es, según dice, «necesariamente siempre-histórico y surgido situacionalmente» (*loc. cit.*). El momento estructural que se define de este modo no designa en estos primeros cursos otra cosa que el célebre «como» hermenéutico que Heidegger lleva a mostración en *Ser y tiempo*, en cuanto elemento constitutivo del fundamental modo de ser preteórico de la interpretación en la que el hombre se mueve constantemente, y diferenciándolo así del «como» apofántico. Lo decisivo para Heidegger es que este simple ver cosas antepredicativo es él mismo ya siempre comprensivo-interpretativo.

Mediante una autopregunta, el joven Heidegger precisará en el ejemplo escogido del ver la cátedra que y cómo lo a interpretar debe ser precomprendido en sus referencias remisionales, a partir del que interpreta, para que se abra en su utilidad. Al seguirlo, el yo que vivencia circunmundanamente es descubierto en sus posibilidades, que constituyen primeramente el comprender interpretativo. Heidegger se pregunta si, finalmente, este «captar la cátedra de golpe» no se daría solamente con la condición de que se participe en la propia forma de vida académica, y apoya esta objeción remitiendo a un campesino de la Selva Negra, que podría entrar en el aula sin saber que eso es una cátedra o bien que se llama así. Heidegger agrava la situación equiparándose con un senegalés que, desplazado de improviso de su cabaña en el



Gral, se encontrara enfrente de la cátedra, ignorando completamente cuál sea su utilidad.

Heidegger pretende mostrar con estos ejemplos que tampoco en un caso de familiaridad escasa o nula con el contexto vital académico, esto es, en el caso de un vivenciar incapaz de abrir el sentido *qua* significatividad de lo que sale al encuentro circunmundanamente, tampoco entonces conduce ello a ver, en lugar de la cátedra, únicamente un conjunto de colores y superficies. Pues, según Heidegger, también el campesino de la Selva Negra ve el objeto que se encuentra ante él «como dotado de un significado» (H 1987, 71). Lo que él ve, como subraya Heidegger, es «el sitio del profesor» (*loc. cit.*). Y, de acuerdo con la interpretación aprióricamente existencial, el «negro senegalés, que carece de ciencia –pero, como Heidegger subraya– (no [por ello] de cultura)» (*loc. cit.*, 72), traído aquí a colación como ejemplo de lo desconocido y exótico, no ve la cátedra como un mero algo, sino muy probablemente «como algo, 'con lo que no sabe qué hacer'» (*loc. cit.*). Esto significa que, por individual e incluso fundamentalmente diverso que sea el ver algo así como una cátedra, el vivenciar circunmundano tiene *per se* un «momento de significatividad» (*loc. cit.*). Es importante tener en cuenta que este «momento de significatividad» no debe entenderse como un carácter significativo que recubre adicionalmente a un objeto dado en primera instancia.

Desde aquí se formula para Heidegger la intelección fundamental de que, en sus palabras, lo «significativo del 'ser un útil desconocido' y lo significativo de ser una 'cátedra' son



absolutamente idénticos en su núcleo esencial» (*loc. cit.*). Lo significativo idéntico tiene su núcleo esencial en el carácter potencial de su significatividad, constituyente de lo circunmundano, como estructura formal de todo vivenciar circunmundano. Puesto que dicha significatividad es siempre la de algo significativo para alguien, ella se da, con respecto al que vivencia circundanamente, ya abierta, ya cerradamente. Con ello entra en juego a la vez otro aspecto decisivo. En efecto, al mostrar el momento significativo en su disparidad, la diferencia de la significatividad se perfila, en cuanto diferencia de los mundos de la vida, como aspecto fundante del conocimiento y el comportamiento. El mundo de la vida, por tanto, es en este sentido siempre, intrínsicamente, plural y contingente a un tiempo y, en cuanto dicha multiplicidad cultural de referencias de sentido, está determinado históricamente. La realidad efectiva concreta es en cada caso la que, en su significatividad, constituye la apertura de sentido de cada vivenciar circunmundano.

Esto implica, volviendo a nuestro ejemplo, que el senegalés, desde su propio horizonte histórico de experiencia, marcado de modo acientífico y en cuyo interior se configuran sus categorías interpretativas, no está en condiciones de captar la cátedra como tal. Para él, el mundo de la vida científico sigue sin estar descubierto en sus entramados de significatividad, le resulta extraño en su inaccesibilidad. El mencionado descubrimiento caracteriza también la diferencia cualitativa en la coyuntura del senegalés y en la del campesino de la Selva Negra. Pues la concreta e individual referencia experiencial

del mundo de la vida propia de éste tampoco es, en efecto, científica, pero él está inserto en un horizonte histórico-cultural que le desborda individualmente y que, cuando ve la cátedra, le abre la posibilidad de descubrir como referencia de sentido el momento de significatividad «sitio del profesor». Así, la relación de disposición entre el pupitre del profesor y los bancos podría recordarle a las aulas de su época de escolar; además, como asiste a la misa dominical, le resulta familiar el que lo que se enseña a los feligreses se pronuncie desde el púlpito, etcétera.

Heidegger conecta en su ejemplo la experiencia de lo extraño en sentido enfático con un desplazamiento de lugar. En cualquier caso, dicha experiencia adquiere su importancia para la hermenéutica de la facticidad o la fenomenología del vivir por el hecho de que, en este caso, el desplazamiento de lugar debe ser interpretado en tanto que experiencia límite. El concepto de experiencia aquí utilizado designa, en palabras de Wilhelm Dilthey, el proceso «mediante el cual algo real efectivo es comprendido por la conciencia» (D 1982a, 23). La conciencia es, estructuralmente, un acontecer abierto. Y en alemán se dice también que «tener experiencias» supone primero hacerlas y reunirlas. Sólo de este modo puede la experiencia enseñar algo. Y lo que ella enseña es el reconocimiento de lo real efectivo en el «qué» fáctico de su cómo. Se trata, considerado hermenéuticamente, del reconocimiento de la pluralidad del mundo de la vida radicalmente pluralizado, una pluralidad que acontece en la diferencia de las significatividades. El que el así articulado diferencial del mundo

no sea fenómeno en cuanto mera pluralidad óntica, sino que caracterice su estructura ontológica y, de ese modo, supere el concepto tradicional de mundo como totalidad de lo ente, es una de las intelecciones más decisivas del análisis heideggeriano de la vivencia circunmundana y más determinantes de su posterior camino del pensar.

En resumen, la «referencia de como» (*Als-Bezug*) en la situación hermenéutica concreta del, por ejemplo, ver la cátedra, resulta estar predeterminado en su referencia al mundo de la vida mediante la constelación histórico-cultural. Ésta incluye en sí incluso las condiciones formantes de dicha referencia. Formulado a modo de tesis: somos comprensiva e interpretativamente en cuanto ya, por nuestra parte, interpretados previamente, a saber, por nuestra pertenencia histórica y cultural a un entramado constelativo de efectos que preestructura nuestro interpretar comprensivo.

Esto, dicho en concreto, significa que algo, en cuanto significativo para mí, solamente es comprendido cuando, en mi «verlo como algo», me muestro ya guiado por una comprensión previa del entramado de remisiones (*Verweisungszusammenhang*) que le es propio. Éste abre el horizonte del mundo de la vida en el que me comporto comprensiva e interpretativamente con lo que sale al encuentro circunmundanamente. De este modo, la mundanidad de lo circunmundano y, por ende, la genuina acreditación de sí mismo en la significatividad, están constitutivamente religadas al yo que las vivencia. Y esto acaece de modo tal que se da la posibilidad de abrir el sentido del algo a priori significativo

en cuanto significativo para mí. Esto, sin embargo, acaece solamente cuando puedo identificar el algo en cuanto perteneciente a mi situación del mundo de la vida, a partir de la cual se me prefiguran mis posibilidades de comprensión. En ello se deja ver, a la vez, el carácter exhortativo de la situación. Pues sólo he comprendido una situación cuando soy capaz de integrar los hechos situacionales en mi competencia de un modo tal que cumplo con las exigencias, tanto de tipo cognoscitivo como activo, que son relevantes para la situación.

Esto nos lleva a la tercera parte de mis consideraciones. En ella examino la estructura que subyace en la raíz del concepto hermenéutico del comprender —según la cual todo comprender algo implica ya siempre un comprenderse— y lo hago respecto de la cuestión sobre qué o quién se comprende en este caso. Dicho en otras palabras, lo que ahora se expone considerando más detalladamente la forma estructural del mundo de la vida —en cuanto mundo circundante, común y del sí mismo— es por qué y cómo la tendencia a una hermenéutica del sí mismo resulta fenomenológicamente inherente al aspecto fenomenológicamente fundamental de la constitutiva referencia situacional.

3.

Según la convicción fundamental de Heidegger, «nuestro vivir se da sólo como vivir si vive en un mundo» (H 1993, 34).

El mundo, en tanto «categoría fundamental del vivir», está ahí para éste al madurarse en el tiempo como realidad efectiva situacional en la concreta movilidad de ejecución, *qua* movilidad del trato (*Umgangsbewegtheit*), que es lo propio del vivir. Ya el joven Heidegger caracteriza esta movilidad en su sentido fundamental como cuidar (*Sorgen*) o como un «afanoso andar en busca de algo» (*sorgendes Aussein auf etwas*). Para Heidegger, aquello en cuya busca se afana el vivir es el mundo de cada caso.

En este «afanoso andar en busca de algo», el nuevo enfoque heideggeriano de la intelección fenomenológica fundamental en la intencionalidad se formula como un «comportarse respecto a algo». Considerada de este modo, la intencionalidad no es planteada ya, como en Husserl, desde el plano teórico de las vivencias de la conciencia, sino en el del comportarse cotidiano. Más concretamente, Heidegger especifica terminológicamente el planteamiento de la intencionalidad al considerar que el cuidar es el sentido de referencia del vivir y que, al ser abordado en lo que respecta a su cómo, constituye el sentido de ejecución. Y como dicho sentido de ejecución madura siempre solamente de modo situacional y, por ende, también histórico, el sentido de maduración temporal (*Zeitigungssinn*) está íntimamente relacionado con él. En el afanoso andar en busca de algo, este algo, el mundo, es por tanto «lo que es vivido, aquello en lo que el vivir se contiene, en lo que se sostiene» (H 1987, 86). En este sentido, el mundo es designado por Heidegger, en la indicación formal (*formalen Anzeige*) de la intencionalidad, como el



sentido de contenido (*Gehaltsinn*) que, como vimos, adquiere ya en el cuidar el carácter de la significatividad.

En cuanto tomado ya siempre al cuidado, el mundo de la vida se articula con respecto a sus «direcciones del cuidado» (H 1989, 240) en lo que Heidegger denomina los «mundos del cuidado» (H 1987, 94), esto es, en el mundo circundante, el mundo común y el mundo del sí mismo. Éstos son, en palabras de Heidegger, «conformaciones en relieve del vivir en sí» (H 1993, 39). Estos tres caracteres en relieve no son tres regiones de la realidad efectiva que difieran entre sí ontológicamente. Antes al contrario, en el atravesarse recíproco del mundo circundante, común y del sí mismo, siendo éste el modo fenomenal de donación, el entramado de significatividad que es vivido fácticamente de este modo no se destaca en absoluto por sí mismo. El entramado vital fáctico –que, regularmente, al ser efectuado no se destaca– sólo se vuelve expreso mediante un cambio de perspectiva dirigido metódicamente en el seno de la reflexión hermenéutica. Sólo de ese modo, en la determinación o intuición categorial, el mundo circundante, común y del sí mismo se hacen visibles, por tanto, en cuanto forma estructural del mundo de la vida y en el sentido del propio vivir humano. Ese hacerse visibles es el resultado de una ciencia que, según el modo heideggeriano de expresarse, es en cuanto ciencia originaria la fenomenología, transformada hermenéuticamente.

El punto fundamental para una fenomenología entendida de este modo consiste en comprender el vivir a partir de su origen, cosa que implica, en primer lugar, ganar fenomeno-



lógicamente dicho origen. El vivir fáctico que se efectúa en los mundos de la vida es el único que puede motivar y abrir el acceso al campo originario que se busca. El punto de partida, pues, se determina para Heidegger como un mirar circundante en el vivir fáctico-histórico. Este mirar debe distanciarse tanto de teorías generales sobre la vida como de cosmovisiones personales o puntos de vista metafísicos, convirtiéndose de este modo en, por así decirlo, un neutral «espectador del vivir fáctico». Si bien este enfoque permite, desde luego, apreciar veladamente el *pathos* de la objetividad (*Sachlichkeit*) propio de la célebre máxima de investigación husserliana, dicha ficción metódica experimenta en Heidegger una importante modificación. Dado que estamos siempre fácticamente en una determinada época de la historia del espíritu, esto implica que, sin reparo de la pretendida disposición del puro plegarse a las cosas, los contenidos quididativos (*Wasgehalte*) a los que se apunta no están dados sino de manera relativa, esto es, bajo ciertas condiciones.

Esta comprensión de lo relacional de nuestro ser y saber implica que los contenidos del vivir no-teórico, así como los contenidos quididativos de la consideración teórica, no se muestran de manera ahistórica e invariante. Dicho positivamente, esto significa que tales contenidos, en palabras de Heidegger, «siempre se presentan en cierto modo en un «cómo»» (H 1993, 84-85). Visto desde aquí, es posible, como él dice, constatar «en el vivir una agudización del fáctico vivir del sí mismo (*Selbstleben*) de uno solo, de muchos, de generaciones enteras» (*loc. cit.*, 85). Eso que Heidegger

denomina «agudización» (*Zugespitzheit*) designa el «contenido modal (*Wiegehalt*) en el que puede encontrarse todo contenido quididativo, por diverso que sea» (*loc. cit.*). Esto significa, en otras palabras, que los contenidos quididativos concretos se muestran siempre y sólo en la forma del cómo concreto y presentan de ese modo, como Heidegger subraya, una «rítmica funcional que impregna al mismo vivir fáctico» (*loc. cit.*). El contenido modal, en cuanto tal estructura dinámica, apunta, como un parámetro de la historización, a la «agudización», dirigida a los fácticos mundos de cada sí mismo y de «su constitución fáctica» (*loc. cit.*).

Ese centrarse en el mundo del sí mismo –que resulta de la perspectiva fenomenológica sobre el cómo dinámico y relacional del vivir individual e histórico– significa, a la vez, considerado metódicamente, que al mostrar dicha agudización de los mundos del sí mismo se descubre el mencionado suelo de experiencia, que no es sino el campo originario que se estaba buscando. Así pues, la fenomenología, que Heidegger define formalmente como «ciencia originaria del vivir», es, concretada temáticamente, la «ciencia del mundo del sí mismo».

Si se tiene presente el análisis de la vivencia circunmundana, se recordará que el mundo de la vida –concebido ahora como un entramado de compenetración de los mundos circundante, común y del sí mismo– es siempre vivido en una situación de dicho sí mismo. De este modo, también en el estrato manifestante (*Bekundungsschicht*) de la ejecución del vivir cotidiano se muestra que el vivir fáctico tiene su centro en el mundo del sí mismo. Sin embargo, en su función

de suelo y en cuanto «centro de las referencias del vivir» (*loc. cit.*, 87), este mundo del sí mismo no es un fundamento inquebrantable de certezas absolutas, algo que Husserl todavía consideraba pensable. El mundo del sí mismo, por el contrario, es vivido y experienciado como una «lábil circunstancialidad (*Zuständlichkeit*)» (*loc. cit.*, 59), tal como ha mostrado el ejemplo de la cátedra.

El heideggeriano «primado del vivir concreto en cuanto plenificado con un sentido en cada uno de sus estadios» (*loc. cit.*, 150) exige –ante el trasfondo del mundo del sí mismo que se ha mostrado como horizonte– que el análisis estructural de la experiencia fáctica del vivir –en la que yo mismo me encuentro, me tengo y me vuelvo comprensible para mí– emprenda como próximo paso el análisis de la cuestión sobre el sentido del sí mismo que se tiene en dicha experiencia. Si se consideran las formulaciones de Heidegger en cuanto estrategias defensivas que él plantea implícitamente, se deja ver que el sí mismo no debe ser interpretado como una causa primera del tenerse a sí mismo, ya se entienda esta causa en sentido histórico-evolutivo o lógico-trascendental, ni como su condición suprema. Del mismo modo, tampoco puede acreditarse un objeto del tipo «sí mismo», cargado con un sentido. Por último, para Heidegger tampoco hay significado alguno de «sí mismo» que, por así decirlo, pudiera ser descubierto en la conciencia mediante una introspección, a partir de la transformación existencial del concepto tradicional de espíritu. Para Heidegger el problema, en cuanto problema sobre la génesis del sentido, encuentra su formulación en la



pregunta hermenéutica por el «encuentro que» (*Als*), en el cual el sí mismo, en el procesual tenerse a sí mismo (*Sichselbsthaben*), está dado, o dicho más exactamente, es. Heidegger lo formula del modo siguiente en el curso del verano de 1923: «El Dasein es sólo en él mismo. Él es, pero en cuanto su propio estar en camino hacia él» (H 1988, 17).

Con dicho «estar en camino» queda designado el carácter de tarea del vivir. Como es sabido, Heidegger, transformando un concepto que Jaspers había forjado siguiendo a Kierkegaard, fija terminológicamente este carácter como existencia. Ésta es entendida por el joven Heidegger como «un determinado modo del ser, como un determinado sentido del 'es' que es esencialmente sentido del (yo) 'soy'» (H 1976, 29). Así pues, el sentido de existencia sólo puede ser ganado genuinamente en la ejecución del «soy» en cuanto experiencia fundamental del tenerse a sí mismo en la que me salgo al encuentro como concreto sí mismo histórico-fáctico. Heidegger, dicho en otras palabras, pregunta por la «forma de expresión del sí mismo en el tenerme a mí mismo» (H 1993, 166). El sentido de la expresión «sí mismo» se despliega, pues, en y como el modo del comportamiento. La mirada de Heidegger se dirige a mostrar que, en el mundo de la vida, yo me salgo al encuentro desde aquellas referencias en las que vivo regularmente incluso de modo no expreso. Por lo general, comparto esas referencias co-existencialmente con otros y, además, me doy a aquello que tomo a mi cuidado. Así pues, yo me salgo al encuentro primeramente en mi mundo circundante o mi mundo común, es decir, en un mundo que



adquiere su significatividad característica a partir de mi sí mismo. Este «desde mi sí mismo» debe ser entendido estructuralmente y, según Heidegger, no madura por medio de un acto reflexivo, sino que nuestra relación con el mundo está constituida, anteriormente a toda reflexión, en tanto que relación con nosotros mismos y, por consiguiente, dicha relación con nosotros mismos es originariamente relación con el mundo.

La respuesta programática que Heidegger da a la pregunta por el sentido del sí mismo en la ejecución vital fáctica es además, considerando lo expuesto hasta el momento, terminante: «la forma de expresión del sí mismo es su situación. El hecho de que yo me tenga a mí mismo significa que la situación viva deviene comprensible» (*loc. cit.*). Esto, a su vez, implica que el constitutivo momento del comprenderse que está entretejido con el comprender algo se muestra como una proyección (que es adecuada a la situación y que abre su sentido) de posibilidades que están previamente estructuradas por la situación fáctica del mundo de la vida, tanto por lo que respecta al espacio de su realización como según el perfil de sus requisitos concretos.

El fenómeno del sí mismo –formulado aquí, frente a la tradición del «yo», sin objetivación alguna– articula, según Heidegger, «el ritmo del experienciar mismo» (*loc. cit.*, 258). Esto significa que el sí mismo sólo «está presente en la expresión de la situación» (*loc. cit.*). En este sentido, el sí mismo histórico-fáctico no es para Heidegger ni *substantia*, ni núcleo esencial yoico, sino, tal y como él lo formula, «función de la 'experiencia del vivir'» (H 1987, 208). Su concre-

ción es justamente la «situación sin objetivación» (H 1993, 258) propia del mundo del sí mismo. Heidegger lo explica por el hecho de que el entramado experiencial del vivir es «un entramado de situaciones que se atraviesan mutuamente» (H 1987, 210). La característica fundamental de dicha experiencia del vivir está dada «por la necesaria referencia a la corporalidad viva (*Leiblichkeit*)» (*loc. cit.*). Dicha corporalidad viva es, para Heidegger, un «estrato fundamental en la corriente vital» y tiene, como tal, la «función de desencadenar determinados entramados motivacionales» (*loc. cit.*, 211). Entendida como sensibilidad, experimenta las más diversas configuraciones en sí, las cuales se funden, por así decirlo, en el sentido del vivenciar. Heidegger no desarrolla esto más allá de la indicación de que la sensibilidad es experiencia del vivir. Pero estas breves anotaciones apuntan ya hacia el lugar en que la tematización de la corporalidad viva –que, como es sabido, llegará a ser un tema central para la fenomenología, especialmente gracias a Merleau-Ponty– encontraría, basándose en esta consideración del sí mismo como función de la experiencia del vivir, su lugar sistemático en el seno de una fenomenología del vivir como la esbozada por el joven Heidegger.

Con dicha consideración del sí mismo como función de la experiencia del vivir, la idea del yo queda por así decir descentrada al ser comprendida procesualmente. Esto señala enérgica y explícitamente que, al mostrar que el vivenciar está centrado en el mundo del sí mismo, Heidegger no estaría afirmando la existencia de una conciencia yoica en el sentido, por ejemplo, de Husserl. Pues es justamente en esa descen-



tración situacional del yo donde el vivir fáctico se constituye en su sentido de ejecución en tanto que ser-sí mismo (*Selbstsein*) en la función de entramados de experiencia plurales y del mundo de la vida, entrecruzados en la diacronía de la(s) historias(s). Dicho de modo conciso, y en palabras de Heidegger, «el sí mismo vive en situaciones siempre nuevas, que se compenetran siempre de nuevo y que son imperdibles para todas las siguientes» (H 1993, 62). Por ese motivo, dicha situación del mundo del sí mismo no es, según Heidegger, una «configuración de elementos cósicos determinada por un orden, sino fenómeno, formación vital, entramado vital» (*loc. cit.*, 165).

Aquí puede palparse la cercanía del concepto hermenéutico fundamental de Dilthey, el concepto de entramado vital (*Lebenszusammenhang*), y subrayar de este modo la apreciación positiva de la filosofía de la vida de Dilthey por parte de Heidegger en tanto estación necesaria hacia el propio camino. Pero, en esta cercanía, se pone también de manifiesto la transformación operada por Heidegger. Pues para Dilthey, el sí mismo, en cuanto unidad de las «fuerzas de lo anímico» que funda una cohesión entre éstas, actúa solamente en el papel de impulso para el desarrollo y despliegue del entramado de la vida en cuanto entramado estructural. De este modo, las «relaciones vitales en las que este sí mismo se encuentra» (D 1982b, 349) son tratadas con una particular indiferencia. Para Heidegger, por el contrario, la situación, en cuanto fenómeno expresivo, articula el carácter de ser del sí mismo. Esto implica que, para una ontología de

la facticidad como la del joven Heidegger, no tiene sentido ni es posible hablar de un ser del yo independientemente del modo en que éste está dado, razón por la cual Heidegger se refiere al yo ocasionalmente como «yo situacional» (H 1987, 208).

En este sentido, el yo, considerado de este modo en la función histórico-ejecutiva del entramado vital, se define en el «cómo fáctico de la autoapropiación preocupada [es decir, cuidadosa] del sí mismo» (H 1976, 35). Desde el punto de vista de una «concentración de la ejecución» (H 1993, 260) gradualmente creciente, dicho proceso de autoapropiación tiene, para Heidegger, su punto de máxima concentración en «la espontaneidad del sí mismo vivo» (*loc. cit.*, 261). Lo que resuena en este concepto de espontaneidad, del que Heidegger no ofrece más explicación, apunta, según su tendencia, a una cercanía con la tesis bergsoniana de la espontaneidad como estructura de la libertad, sin que Heidegger, por otra parte, acepte la base metafísica de dicha tesis, el *élan vital*. La espontaneidad, en tanto «sentido fundamental del sí mismo en su vivir [fáctico-histórico]» (*loc. cit.*), confiere su significado originario al sentido de existencia. Si el sí mismo, en cuanto función de la experiencia del vivir, sólo está presente en la situación, entonces dicha situación experimenta una transformación de su sentido de contenido en la espontaneidad, en tanto que estructura de la libertad. Tiene lugar, entonces, una «modelación creadora del mundo de la vida» (*loc. cit.*) que deja en libertad modos de automodelación en el sentido de una identidad satisfactoria. En este momento

creador se deja ver una estructura relativa al sentido de ser que permite remitir, mediante el concepto de espontaneidad y su uso ontológico, a algo que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo*: el carácter existencial de proyecto del Dasein que se apropia de sí mismo y es, en ese sentido, propio. De este modo, la hermenéutica heideggeriana del sí mismo indica el lugar desde el que deviene comprensible «el sentido de la realidad efectiva [histórico-cultural] en todos los estratos del vivir» (*loc. cit.*).

En todo caso, en el joven Heidegger no se encuentra, más allá de esta indicación, ningún análisis forzado hacia una dirección antropológica de la realidad efectiva histórica y cultural en cuanto espacio fáctico-histórico de modelación de la autodeterminación del hombre. Así pues, dicho en otras palabras, queda por responder la pregunta sobre el modo en que este tenerme a mí mismo se concreta si el yo humano, tal y como se afirma, se interpreta situacionalmente en y con respecto a la facticidad de que se hace cargo, a fin de modelarse como un sí mismo con una identidad satisfactoria[5]. Para poder responder a esa pregunta de manera estructural sería necesario esclarecer el ser situacional del hombre, que Heidegger asegura mediante indicación formal

5 A través del concepto de la existencia propia, Heidegger elaborará en *Ser y tiempo* la fundamental estructura existencial del «ser para la muerte». Para un análisis de los problemas que, en vistas a la historicidad de la existencia, surgen en lo relativo a la ejecución vital histórica, cf. mi «Existenzialontologie und Geschichtlichkeit», en Th. Rentsch (ed.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlín, 2001, pp. 229-251.

ontológica, considerando los actos que dicho hombre realiza sobre sí mismo y que lo constituyen desde el punto de vista de las situaciones de decisión en las que la situación, por decirlo con un término de Charles Taylor, se dimensiona como espacio moral.

SIGLAS

D 1982a: Wilhelm Dilthey, *Philosophie der Erfahrung: Empirie, nicht Empirismus*, en *Gesammelte Schriften*, vol. XIX, ed. H. Johach/F. Rodi. Gotinga, 1982, pp. 17-38.

D 1982b: Wilhelm Dilthey, *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*, en *Gesammelte Schriften*, vol. XIX, ed. H. Johach/F. Rodi, Gotinga, 1982, pp. 333-388.

H 1976: Martin Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen» (1919/21)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, ed. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt, 1976, pp. 1-44.

H 1985: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* en *Gesamtausgabe*, vol. 61, ed. W. Bröcker/K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt, 1985.

H 1987: Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 56/57, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt, 1987.

H 1988: Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneneutik der Faktizität*, en *Gesamtausgabe*, vol. 63, ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt, 1988.

H 1989: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, ed. H.-U. Lessing, en *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6, 1989, pp. 235-274.

H 1993: Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 58, ed. H.-H. Gander, Frankfurt, 1993.



LA IDEA DE UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA

Ramón Rodríguez

Bajo la idea de una interpretación fenomenológica pueden entenderse dos momentos, internamente relacionados pero claramente diferentes, de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, el proyecto filosófico inicial de Heidegger[1]. En la medida en que ésta tiene como meta la comprensión categorial de la vida fáctica con vistas a destacar su específica forma de ser, el acto en que esta comprensión se realiza, que en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919/20 (GA 58, p. 138) Heidegger llama *comprender puro* (*reines Verstehen*), es lo que propiamente puede ser denominado interpretación fenomenológica, porque consiste en la interpretación de contextos situacionales de sentido y, a la vez, es el estricto equiva-

1 Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación «Teoría de las categorías en la hermenéutica filosófica», HUM 2006-04630, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia español, del que el autor es investigador principal.

lente de la intuición originaria de la fenomenología, pues no procede mediante hipótesis o ideas previas, sino entregándose al sentido que puramente se da en la situación concreta que es siempre la facticidad. Dado que las vivencias, como señala Heidegger, no consisten en datos hyléticos sino en situaciones vitales[2], en tramas complejas de sentido, la fenomenología, como ciencia originaria de la vida en y para sí, no puede entender ya su propio acceder a ella mediante el modelo de la intuición de objetos, que a través de la fenomenología de la percepción se había extendido a toda la vida de la conciencia, sino mediante la idea de un comprender contextos significativos; tal comprender es interpretación por la ambigüedad constitutiva del sentido que se da, pero es intuición porque, inmerso ejecutivamente en él[3], lo comprendido se da inmediatamente, sin trabajo explícito de reflexión interpretativa.

Pero hay un segundo momento, no menos intrínsecamente constitutivo de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, aquél en que, por exigencias de ésta misma –su tendencia a caer y moverse en las representaciones públicas de sí misma heredadas–, la investigación fenomenológica debe asumir el papel de una crítica histórica que destruya y se apropie a la vez del sentido genuino de esas representaciones. Como es bien sabido, Heidegger ha insistido enérgicamente en que esta tarea no es un añadido sino un paso, un momento ineludible del correcto acceso a la vida fáctica: «deshacer el estado de interpretación heredado y dominante» es condi-

2 Cf. GA, 58, pp. 188, 233.
3 Cf. GA, 58, p. 185

ción de la comprensión originaria de la facticidad, no sólo porque destruya una barrera que se interpone, sino porque sólo en la asunción plena de su pasado puede entrar en lo que propiamente la vida fáctica es. La idea de una apropiación *originaria* de los conceptos y representaciones en los que la facticidad vive, particularmente los conceptos metafísicos con los que le viene pre-interpretado su propio modo de ser, cumple la doble tarea de liberar la mirada a las estructuras de la facticidad y de ponerla en disposición de asumir aquello que esencialmente la constituye: su historicidad, su haber llegado a ser así. Tal apropiación es interpretación fenomenológica con el mismo derecho que el momento anterior, pues pertenece sencillamente a él.

Esta caracterización *como fenomenológica* de la apropiación de conceptos y textos del pasado reviste ciertas peculiaridades y presenta una problematicidad propia, que no se deriva sin más de su inclusión en el proyecto general de la hermenéutica de la facticidad. Ante todo, porque admite una clara desvinculación de éste. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, la destrucción, como los demás momentos del método fenomenológico, reducción y construcción, está referida exclusivamente a la elaboración de la cuestión del ser, a la ontología en sentido lato. Ciertamente, la razón de la necesidad de la destrucción/apropiación sigue estando en la estructura «caída» de la facticidad, ahora entendida ya como Dasein, pero metódicamente su función es bien diversa: despejar el camino hacia y garantizar la originariedad de los conceptos ontológicos. La fenomenología, de

la que la destrucción es un momento, es ahora el correcto modo de acceso al carácter apriórico del ser, no una ciencia originaria de la vida fáctica. En cierto sentido, puede decirse que el problema de la hermenéutica de la facticidad se generaliza: la necesidad de apropiarse críticamente de los conceptos heredados es una exigencia de toda investigación y, si la cuestión del ser es la más radical y última, si ser es el supuesto fundamental de cualquier saber, entonces la apropiación del sentido genuino de los conceptos heredados que articulan su comprensión es tarea primordial. Heidegger sigue ahora llamando interpretación fenomenológica a esta labor de reconducción de los conceptos básicos de la tradición ontológica a las experiencias en que se originaron, con entera independencia de la hermenéutica de la facticidad. Es ahora, contemplada en su pura pretensión de apropiarse de la tradición ontológica de manera originaria, cuando aparecen con más nitidez los problemas constitutivos que arraigan en la idea misma de la interpretación fenomenológica del pasado.

Intentaré plantear la cuestión de la manera más directa y llana posible. Si la fenomenología es siempre un ir a las cosas mismas para dejarse marcar por ellas el discurso, y si la «cosa misma», como concepto descriptivo y no metafísico, es el correlato de determinados actos, aquellos cuyo sentido es presentar la cosa de que se trata *leibhaftig*, «en persona», ¿cómo puede pensarse que un concepto heredado pueda aparecer así, en esa intuición originaria que es, para Husserl, la fuente última de legitimidad de cualquier aserción racional? A la fenomenología, en efecto, le es por esencia necesario

poder repetir, poder realizar el acto que da originariamente la objetividad sobre la que se discute. Sin ello, la noción misma de verdad como *Erfüllung*, como cumplimiento intuitivo, carecería de sentido. ¿Cómo repetir entonces ese acto de donación originaria en el que aparece *in statu nascendi* el sentido de la cosa cuando se trata de un concepto o una configuración del pasado, algo por principio no presentificable? ¿Qué cumplimiento cabe pensar para la significación de un concepto cuyo horizonte, como tal, ya no es? ¿Cómo considerar entonces que un momento de crítica histórica sea considerado fenomenológico, no como ilustración de tesis encontradas fenomenológicamente o de apoyo para las mismas, sino internamente, en su modo de ejecución, es decir, que el ejercicio interpretativo sea, él mismo, fenomenológico?

Si he introducido el planteamiento del problema mediante una alusión a las exigencias husserlianas de evidencia, no es con el propósito de subrayar, otra vez, la diferencia entre las concepciones de la fenomenología de Husserl y Heidegger o de medir a éste por los cánones de la ortodoxia fenomenológica, sino como modo de abrir y resaltar nítidamente los perfiles de un problema que la hermenéutica fenomenológica tiene por sí misma, con independencia de su confrontación con Husserl. En efecto, conviene recordar que Heidegger no abandona en ningún momento de los años veinte la idea de que el aparecer originario de la cosa de que se trate (el ser de lo intencional, por ejemplo) es aquel momento al que tiene que acudir cualquier pretensión de comprensión genuina. Bastaría con recordar la definición de fenomenología que da el cur-

so *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*: «Una manera (*Wie*) de investigar que se representa intuitivamente los objetos y que sólo en cuanto están ahí intuitivamente habla de ellos» (GA, 63, p. 72). Bien es verdad que las referencias a la necesidad de la evidencia y a la *Erfüllung*, numerosas en los tres primeros cursos, decaen a partir del curso sobre Aristóteles de 1921/22, sustituidas por una crítica cada vez más acerba a la noción de evidencia, tal como registra el curso de 1923, que inaugura el programa de la hermenéutica de la facticidad[4]. Pero el sentido de este rechazo creciente no está dirigido contra la donación de la cosa misma, sino contra la concepción objetivante de la donación, contra el hecho de que el modelo que rige en ella es la noción clásica de intuición de objetos, la captación visual de lo ahí presente; por eso el pensamiento heideggeriano tiende claramente hacia una separación de cumplimiento (*Erfüllung*) o en general comprobación (*Ausweisung*), e intuición[5]. Formalmente, el problema con que nos enfrentamos no difiere de la cuestión general de la hermenéutica de la facticidad: cómo hacer que se manifiesten originariamente las estructuras de la vida fáctica cuando ellas no se dan como los objetos en la percepción, con la consiguiente imposibilidad de que las categorías que las expresan puedan significar remitiendo a una situación objetiva. Toda la problemática de las indicaciones formales nace de aquí. Pero la interpretación fenomenológica de conceptos heredados aña-

4 Cf. 63, pp. 16, 46, 75.

5 He tratado más extensamente esta separación en *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 181-187.

de una segunda dificultad: que la posible donación originaria que proporcionaría su legítima partida de nacimiento y la validez de su apropiación, con independencia de su in-objetividad, es, como tal, pasada, y resulta en principio paradójico pensar cuál sería la forma adecuada de acceder a ella en el presente actual. En definitiva, se trata de pensar en qué medida el ablandamiento de las capas endurecidas de la tradición es un proceder fenomenológico y en qué sentido.

Para intentar responder hemos de proceder a través de dos pasos sucesivos: 1) cuál sea el concepto de fenómeno que sirve de base al comprender fenomenológico; 2) cómo se determine a partir de él el carácter fenomenológico de la interpretación histórica.

1.

Tomemos como base en esta primera etapa los textos capitales de los años 22-23, cuando la hermenéutica fenomenológica de la facticidad toma su figura definitiva, sin que ello nos impida acudir a momentos ulteriores y anteriores si con ello se esclarece el sentido del asunto. Me refiero al *Informe Natorp*, al curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y al primer curso de Marburgo: *Introducción a la investigación fenomenológica*. El conjunto de los textos, en lo que se refiere a lo que Heidegger entiende por fenómeno, es de una gran coherencia desde la primera aparición, en las lecciones sobre fenomenología de la religión (1920/21), de la triple dirección

en que se estructura su sentido: objetivo, referencia y ejecución[6]. Pero es el *Informe Natorp* el que da de manera explícita una definición de fenómeno que permite acuñar de manera precisa el cometido de la hermenéutica de la facticidad:

> Que la hermenéutica es fenomenológica quiere decir que su campo temático (*Gegenstandsfeld*), la vida fáctica en el cómo de su ser y su decir, es vista temática y metódicamente como *fenómeno*. La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (estar referido a algo, el hacia qué de la referencia, la ejecución del estar referido, la temporalización de esa ejecución, la conservación de esa ejecución) no es otra cosa que la del objeto de la forma de ser de la vida fáctica. La intencionalidad, tomada meramente como estar referido a, es el primer carácter fenoménico destacable en la movilidad básica de la vida, es decir, del cuidado (GA, 364-365).

Lo decisivo de este texto es que registra un doble movimiento de identificación entre vida fáctica y fenómeno: mientras que la vida fáctica, el tema de la hermenéutica, es caracterizada *metódicamente* como fenómeno, lo que permite su análisis en términos de intencionalidad, el fenómeno es, por su parte, caracterizado *temáticamente* a partir de rasgos intencionales que no provienen del puro estar dirigido-a de la intencionalidad objetivante sino de la propia facticidad, de

6 Cf. GA, 60, p. 63; 61, p. 52-53.

la vida tal como es vivida en su fáctico acontecer. Es la forma de ser de la vida fáctica, precomprendida en el análisis intencional, la que obliga a ensanchar el concepto de fenómeno hacia una intencionalidad *plena*, la cual a su vez sólo puede ser convertida en tema explícito mediante su tratamiento fenomenológico siguiendo el hilo conductor de la intencionalidad. Culminan en este texto todos los esfuerzos de los años anteriores, que comenzaban en el análisis de la vivencia del mundo entorno (*Umwelterlebnis*) de 1919, por desligar la fenomenología de esa posición teorética en la que el comportamiento se refiere al mundo sumiéndose en él como en un complejo temático (*Sachzusammenhang*), como en una trama objetiva[7]. Las consecuencias negativas para la concepción de la intencionalidad de esa implantación subrepticia en la actitud teórica eran ya para Heidegger muy claras cuando daba sus lecciones sobre fenomenología de la religión: la ontología formal, a pesar de la indeterminación en que deja a su objeto, nos dice allí, resulta fatal a causa de la posición teórica desde la que se acerca a él:

> ya que prescribe un sentido referencial teórico o al menos lo incluye en su prescripción; emboza lo relativo al ejercicio, lo cual es más fatal aún, y se dirige unilateralmente al contenido (GA 60, 63).

Es esta predeterminación teoretizante del modo de estar referidos los comportamientos, con la consiguiente difumina-

7 Cf. GA, 60, p. 48.

ción del sentido específico con que en cada caso se ejerce la referencia, lo que la intencionalidad *plena* trata de denunciar, de un lado, y salvar, de otro, proponiendo que la mirada fenomenológica deje abierto de entrada el sentido para poder luego atender a su modalidad concreta; de ahí que el texto resalte en el sentido de ejecución dos modalidades más que lo precisan frente a su nivelación teórica: su temporalización, y su forma de mantener o custodiar lo que realiza (*Verwahrung*). Con ello logra Heidegger dar cuerpo y forma a la reivindicación del carácter siempre significativo, situacional y multidireccional de la facticidad que había presidido su concepción de la fenomenología como ciencia originaria de la vida; las vivencias se transforman en situaciones vitales que no se muestran plenamente en su objetivación reflexiva, sino en la ejecución primaria del comportamiento inmerso en el contexto de sentido en que se produce. Por ello la «intuición plena» (*volle Anschauung*) a la que hay que llevar la experiencia fáctica de la vida (GA 58, 102) «tiene siempre la figura de una situación histórica concreta de la vida en y para sí». La liberación de la intuición fenomenológica de su adscripción a la donación de objetos aislados forma parte del mismo movimiento de pensamiento por el que se amplía la noción de fenómeno a una intencionalidad plena de carácter multidireccional. Con ello no se renuncia, desde luego, a ese «paso decisivo que la fenomenología actual ha dado: el conocimiento de que la filosofía, en la medida en que es cognoscitiva, necesita una comprobación intuitiva de sus entramados expresivos, de sus conceptos» (GA, 58, 240). Es lo que tenemos que ver en la interpretación fenomenológica.

Pero el texto contiene aún otro momento que conviene subrayar: la consagración del *cuidado* (*Sorge*) como el término que señala ya definitivamente la especificidad del estar en movimiento que es propio de la vida fáctica, lo que expresa, podríamos decir, la forma de su vitalidad frente a otros seres vivos. «El sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida es el cuidarse de (curare)» (GA, 62, 352). El *Informe Natorp* da carta de naturaleza como término técnico para designar la entera forma de acontecer de la facticidad a lo que el curso del semestre de invierno de 1921-22 consideraba tan sólo como el sentido referencial de la vida[8]. No hay en ello contradicción alguna, sino un ensanchamiento del concepto, resultado, probablemente, de la necesidad de caracterizar a la facticidad en su conjunto con un término que no se limite a reproducir la neutralidad vacía de la antropología tradicional y sea, a la vez, lo suficientemente expresivo como para indicar hacia dónde debe ir la comprensión. Para ello, el término que marcaba el sentido general de la referencia al mundo es el más adecuado, pues lo que prima en la facticidad entendida como fenómeno es su carácter intencional. Pero lo que me parece decisivo es que cuidado es un concepto que, si quiere expresar lo más distintivo de la vida fáctica, no puede dejar de cumplir la función fundamental que la hermenéutica de la facticidad atribuye a sus conceptos como indicaciones formales: ahuyentar la primacía de la posición teórica en la comprensión. Y, en efecto, «cuidado» realiza ese cometido en

8 Cf. GA, 61, p. 90.

dos sentidos: en su significado inmediato, cuidarse u ocuparse de algo trae a la mente muchas faenas posibles, muchas formas de actividad con cosas y personas, pero nunca destaca entre ellas la consideración teórica de un asunto al modo de la reflexión del pensador o la simple percepción visual de algo, aunque no las excluya taxativamente. Además, y justo en virtud de esa amplitud, «la movilidad del cuidarse-de ofrece múltiples maneras de llevarlo a cabo y de estar referido a aquello con lo que trata» (GA, 62, 353): «cuidado» busca dejar libre la posibilidad de destacar precisamente los dos sentidos constitutivos del fenómeno que la actitud teórica difuminaba u homogeneizaba: el sentido de ejecución y el de referencia; por tal motivo, Heidegger se esfuerza en añadir inmediatamente a la «definición» del cuidado una variedad de modalidades que no es meramente ilustrativa sino constitutiva de su ser fáctico: El cuidado *se da siempre en* una modalidad ejecutiva y referencial determinada. Una multiplicidad, por tanto, que es tal a partir de la referencia y del modo en que ésta es ejercida, no de su sentido objetivo (*Gehaltssinn*).

Un análisis riguroso de la estructura del cuidado proporcionará entonces la clave para acceder con garantías al fenómeno de que se trate; o, dicho más exactamente, el cuidado, en su estructura completa, es el fenómeno en el seno del cual aparecerá lo que, en sentido restringido, llamamos también fenómenos y que no son sino partes o momentos de él (el nóema —el sentido objetivo—, un sentimiento, un comportamiento, etcétera). Un texto del primer curso de Marburgo, que pese a su longitud merece la pena reproducir, expone,

mejor que ninguno de esta época, la estructura precisa del cuidado y su función para el análisis fenomenológico:

> La determinación de los caracteres ontológicos de un ente se hace posible a través de la interpretación del cuidado en el que tal ente, como este preciso ente, está. [...] La interpretación tiene como tema el modo y la manera de estar cuidándose de algo. Con la interpretación del modo y la manera del estar cuidándose de algo se hace visible este algo en cuanto específico «de qué» del cuidado, aquello con lo que trata el cuidado. Se hace patente en la forma como en el cuidado está «ahí»; a partir de este estar presente se hace visible qué posible ser tiene en cuanto sale al encuentro en y para este cuidado. El cuidado no es algo subjetivo ni deforma aquello de lo que se cuida, más bien lo deja venir a su auténtico ser. Cuando el ente es interrogado en relación al cuidado que lo abre, no debe investigarse su modo de ser captado, sino justamente el cómo del salir al encuentro desde sí mismo del ente. La cuestión es dar a conocer, para un determinado ente llamado *conciencia*, el cuidado en que por lo pronto está. Una tal interpretación encierra en sí la posibilidad de ver el cuidado específico en su ser mismo. Hay que decir, simplemente como hilo conductor para el carácter ontológico del cuidado, que *en cuanto cuidarse-de abre* aquello de lo que se cuida y que en su ser específico mantiene de un modo específico lo existente en cuanto tal por él abierto. Lo abierto y así mantenido por un cuidado es *desarrollado*, explicitado por él. Este explicitar no es un

> filosofar teorético sobre ello. Todo cuidado tiene su peculiar modo de desarrollar lo abierto. Lo desarrollado se torna para el cuidado de aquello a lo que éste *se entrega*. Este entregarse radica en el sentido del estar cuidándose de algo. Finalmente, aquello a lo que el cuidado se dedica llega a ser algo en lo que el cuidado *se pierde* (GA, 17, 57-58).

Ante todo, hay que tener en cuenta que el texto se inserta en los momentos preparatorios de un análisis que, en sí mismo, es perfectamente relevante para nuestro problema –la interpretación fenomenológica de la tradición–, pues se trata de comprender el sentido genuino nada menos que del concepto «conciencia» de la tradición epistemológica moderna. Por eso hay que observar que la tesis a la que sirve la exposición de la estructura del cuidado es que la investigación ontológica que pretende establecer los caracteres de un ente cualquiera sólo puede llevarse a cabo mediante un análisis del cuidado respectivo en que ese ente está. De ahí su relevancia. A estos efectos, lo primero contra lo que Heidegger previene es contra la inmediata tendencia a considerar subjetivista tal proceder interpretativo: el cuidado, estando en el «sujeto», no subjetiviza lo que trata, sino que por el contrario lo abre, hace posible acceder a él sin más[9]: ¿cómo podríamos saber de él sin una forma de tratarlo, de darse en sentido

9 Que lo haga en su auténtico ser es ya una reflexión teorética sobre el hecho primario de la apertura del comportamiento; es obvio que el «auténtico ser», sea lo que sea, sólo puede mostrarse en un determinado cuidado, que como tal lo abre.

amplio? Pues bien, es obvio que si se trata de poner un ente en el marco del cuidado en que se da, tal ente ocupa en la estructura de éste el lugar del sentido objetivo, y lo que resulta esclarecedor en la exposición heideggeriana es que toda ella está destinada a resaltar que aquello de lo que el cuidado se ocupa es lo que es sólo en relación al cuidado en que se inserta: el modo de su venir al encuentro –una manera de expresar su *Gegebenheitsweise*–, que es lo que hay que investigar y es indisociable de la modalidad específica en que se ejerce la referencia al ente. Por eso, el conjunto de los caracteres que articulan el sentido del cuidado (abrir, mantener, desarrollar, entregarse, perderse[10]) son expresiones que dicen la manera en que se modaliza en concreto la referencia (formas del sentido ejecutivo), modalización conforme a la cual aparecen correlativamente los caracteres del ente.

Apenas tres años después, los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, escritos ya sobre la base firme de la cuestión del ser, y en perfecta posesión del cometido de la Ontología fundamental, dotan a la estructura intencional del cuidado de una precisión definitiva. Si el estar del ente en el cuidado lo hace visible y marca el modo de acceso a él («cómo sale al encuentro desde sí mismo el ente»), entonces del abrir y mantener lo abierto que es propio del cuidado forma parte integrante no sólo la apertura de los rasgos constitutivos de la cosa (su *Realität* en el lenguaje kantiano,

10 *Erschliessen, behalten, ausbilden, sich verschreiben, sich verlieren* son las expresiones que utiliza Heidegger en el texto citado.

el pleno nóema en el sentido de Husserl, incluso su instrumentalidad o coseidad, para usar las expresiones de Heidegger), sino también su campo ontológico, el tipo de ser en el que el ente concreto se presenta; la anticipación de este campo es condición necesaria de que la cosa sea comprendida por el cuidado en lo que propiamente *es*, pues nunca la enumeración de los caracteres nos dice sin más cuál es su tipo ontológico; o, para ser más exactos, la enumeración descriptiva de los rasgos de un objeto en cierto modo sí fija su tipo de ser (como cuando intentamos describir objetivamente una realidad física detallando sus rasgos perceptibles), pero no porque se induzca de ellos, sino más bien al revés, porque la posición que el comportamiento adopta dibuja anticipativamente el ámbito de lo cósico (*vorhanden*) que permite realizar la descripción objetiva. Todo el análisis que Heidegger realiza del estar percibido de un objeto (*Wahrgenommenheit*) se concentra en poner de manifiesto que no es un rasgo de la cosa percibida ni del sujeto percipiente, sino lisa y llanamente el modo en que un determinado tipo de ente, lo que está ahí dado (*Vorhanden*), sale al encuentro y se muestra como tal. Pero para que ello sea así tiene que formar parte de la estructura del sentido direccional (*Richtungssinn* y ya no *Bezugssinn*) del cuidado la previa comprensión del tipo de ser de que se trata. Lo que ya insinuaba el texto de las lecciones de 1923-24 queda fijado claramente: al abrir (*freigeben*) de la intencionalidad le corresponde una apertura estratificada en dos órdenes de desigual rango, pero simultánea, *el estar descubierto el ente* y *el estar revelado su ser*; el carácter apriórico, anticipati-

vo de este último no impide que integre con pleno derecho fenomenológico la estructura de lo que Heidegger vuelve a llamar «la plena intencionalidad» (GA, 24, 101). Que a la intencionalidad «pertenecen no sólo la intentio y el intentum, sino además la comprensión del tipo de ser de aquello a lo que se tiende en el intentum» (*ibidem*) completa el análisis del cuidado y proporciona la base para la indagación fenomenológica de cualquier concepto que pretenda dar a entender lo que las cosas son. Esa estructura anticipativa, ya entrevista en el curso de 1925 sobre *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, permite a Heidegger afirmar enfáticamente que «la investigación fenomenológica es interpretación del ente en referencia a su ser» (GA, 20, 423).

Resulta muy ilustrativo de la vinculación de Heidegger, todavía en el año 1927, a la conceptuación fenomenológica, así como del giro interno que pretendía imprimirle, que el análisis intencional modificado de acuerdo con los momentos reseñados de la estructura completa del fenómeno sea calificado como «el sobrio sentido de lo que se llama la intuición de esencias fenomenológica, que tanto se ha aireado» (GA, 24, 161). Que Heidegger prefiera ensayar una recuperación verosímil de una idea tan tópicamente definitoria (y tan malentendida) del proceder fenomenológico como la intuición de esencias, en lugar de prescindir pura y simplemente de ella, es un indicio de que la fenomenología sigue constituyendo el horizonte metódico de su tratamiento de la cuestión del ser, pero a la vez subraya con no menos claridad cómo la idea intuitiva de la visión pierde su ejemplaridad a favor de una

comprensión del fenómeno en la que la complejidad estructural y los momentos anticipativos exigen ensanchar el modo de acceso a lo que aparece. Esta modificación es lo que permite entender el sentido de «interpretación fenomenológica».

2.

¿Cómo se determina entonces el carácter fenomenológico de la comprensión de los conceptos y textos de la tradición? ¿En qué consiste, pues, una interpretación fenomenológica de Aristóteles, de la *Crítica de la razón pura*, de la conciencia, o de las cuatro tesis fundamentales sobre el ser, para citar sólo algunos de los ámbitos específicos en que Heidegger mismo ha considerado que ejercía esa suerte de interpretación? Más que a textos programáticos o definitorios, hay que acudir a la praxis interpretativa de Heidegger para ver cómo de hecho desarrolla su comprensión y en qué momentos clave la funda.

Pese a ello, abordemos la cuestión por el texto que más precisamente define la tarea de los conceptos heredados en el interior del programa de la hermenéutica de la facticidad:

> La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en cuanto quiere contribuir por medio de la interpretación a la posibilidad de que la situación actual se apropie radicalmente de sí misma (...), se ve remitida a ablandar la interpretación habitual y dominante de acuerdo con sus motivos ocultos, tendencias y vías de interpretación implícitas y a

> avanzar, en un retroceso que desmonta (*abbauende Rückgang*), hasta las fuentes motivantes originarias de su explicación (GA, 62, 368).

La metáfora del ablandamiento de la tradición endurecida, que *Ser y tiempo* situaba en el eje de la destrucción de la historia de la ontología, está ya actuando significativamente para expresar el cometido central de la interpretación fenomenológica, que la obra mayor de Heidegger asume sin variación. Pero el texto citado, y en general la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, aportan mayores pistas que *Ser y tiempo* para entender cómo hay que alcanzar e interpretar esas «experiencias originarias en las que se ganaron las primeras determinaciones del ser, decisivas para el futuro» (SZ, 22). Veámoslo.

Heidegger señala de manera precisa que el ablandamiento comporta un retroceso hacia algún lugar, aún indeterminado, retroceso que por su propia naturaleza desmonta, desconstruye lo construido, y es en este desmontaje donde se produce el efecto doble de esponjar la compactación del sentido transmitido y sacar a la luz las capas de significado ocultas o implícitas. Como es obvio, lo decisivo del movimiento de pensamiento que es el retroceso es el hacia dónde, ese ámbito en el que radican las fuentes motivantes originarias, y que, avistándolo, abre la mirada hacia los motivos ocultos y las tendencias implícitas. Parece bastante obvio, tras lo que hemos visto en las páginas anteriores, que ese ámbito no puede ser otro que la estructura determinan-

te de la facticidad, el «cuidado» (*Sorge*), el fenómeno por excelencia. Pero, naturalmente, no el concepto abstracto de cuidado, una especie de estructura universal que estuviera en la base de todo ocuparse concreto de algo[11], sino una forma determinada, un comportamiento preciso. Esto es, según veíamos, lo que subraya la primacía del sentido de ejecución: no se da, no hay una dirección general hacia el mundo, sino siempre modalizada, ejercida de una determinada manera. La concepción heideggeriana de la intencionalidad impide recurrir a una estructura abstracta que marque el sentido general de la facticidad y proporcione algo así como una directriz o pauta general de interpretación. Por eso la cuestión esencial que toda interpretación debe plantearse (¿«en qué sentido de ser previamente poseído [*Seinsvorhabe*] se encuentra esta objetividad» que se va a investigar? [GA, 62, 373]) busca justamente romper con la tendencia a pensar que hay un sentido de ser genérico, abstracto, que fuera el presupuesto universal, *no incardinado en ninguna experiencia determinada*, y por tanto hermenéuticamente irrelevante.

11 Los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, que dan ya a la *Sorge* el mismo status que *Ser y tiempo* de constituir la totalidad estructural del Dasein, rechazaban enérgicamente la idea de que con ella se hubiera conseguido un concepto universal: «Lo que se ha alcanzado con el fenómeno del cuidado como ser del Dasein no es un concepto abstracto, universal, que, en cuanto género, estuviera en la base de cada modo de ser; menos aún, que haya surgido como resultado del juego conjunto de diversas formas de ser, de forma que en cierto modo yo extraiga de ellas su abstracta universalidad» (GA, 20, p. 422).



Del mismo modo, el concepto de *experiencia fundamental* (*Grunderfahrung*), que el *Informe Natorp* utiliza profusamente para aludir al terreno del que brotan las determinaciones ontológicas, tiene el mismo carácter metódico-hermenéutico de remitir *respectivamente* a aquella experiencia —es decir, a aquella forma concreta de cuidado— en cuyo seno se acuñan originariamente las propiedades ontológicas del ente de que se trate (la vida fáctica misma, la conciencia, *das Vorhandene*, etcétera); no designa, por tanto, una experiencia que fuera *la* fundamental de la facticidad, ni mucho menos alude a alguna forma de experiencia privilegiada y extracotidiana. La experiencia es fundamental estrictamente respecto de lo en ella fundado, no de manera absoluta y descontextualizada. *Se trata, por ello, de un concepto hermenéutico y no ontológico*, aunque sirva para localizar el suelo de la conceptuación ontológica. Que dicha experiencia fundamental es tratada siempre con la estructura intencional del cuidado resulta patente a partir de la forma como Heidegger la caracteriza, siempre ligada a expresiones que se ciñen inequívocamente a la correlación intencional, según los tres sentidos definidos:

> ¿Cómo surgen las estructuras ontológicas? Como desarrollos de una cierta manera de determinar nombrando y considerando las cosas, es decir, siguiendo el camino de una investigación que toma en determinadas perspectivas y articula según ellas el campo ontológico que una experiencia fundamental le ha dado por anticipado (GA, 62, 374).

La estructura intencional del cuidado sirve tanto para analizar esa experiencia fundamental que proporciona el campo ontológico previo, el «sentido arcóntico de ser», con arreglo al cual, correlativamente, el logos enuncia y determina las propiedades del ente, como para interpretar la forma misma de investigación filosófica con la que Aristóteles acuña las categorías del ente móvil[12]. Comportamiento productivo (poiesis) y ciencia (episteme), cada uno en su nivel –aquél como horizonte del que surge el sentido predado de ser, ésta como forma explícita de tratar lo que aparece en dicho horizonte–, son entendidos como formas determinadas del cuidado que, analizadas como tal, revelan el fenómeno completo que está en la base de las caracterizaciones fundamentales de la ontología antigua, «decisiva para el futuro»[13].

12 Sobre esta última véase el siguiente texto del *Informe Natorp*: «Esta investigación (la aristotélica de la Física) hay que tomarla metódico-interpretativamente como *fenómeno pleno* e interpretarla por referencia al objeto en el modo (*Wie*) del trato investigador con él, por referencia a la experiencia fundamental en la que el objeto es previamente dado como arranque de la investigación, por referencia a la movilidad constitutiva del ejercicio investigador y a las formas concretas de mentar el objeto y de articularlo conceptualmente» (GA, 62, p. 374).

13 Al comportamiento productivo dedica *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 un largo análisis fenomenológico que, desarrollando pormenorizadamente las indicaciones del Informe Natorp, no deja dudas sobre la clave intencional del cuidado y su papel de horizonte general de la ontología griega. La misma clave conduce el análisis del comportamiento perceptivo, que aclara el sentido de la tesis kantiana sobre el ser («ser no es un predicado real») y permite sacar a la luz en la estructura de la percepción la presencia de la diferencia ontológica.

De esta forma se entiende bien por qué el texto programático citado atribuía al retroceso el llegar a «las fuentes originarias que motivan la explicación» de la interpretación heredada: porque la localización de la forma de cuidado en que consiste la experiencia ontológica previa y del modo de tratar lo que ella ofrece es lo que en sentido propio «motiva». El análisis del fenómeno completo del cuidado respectivo con su estructura anticipativa hace visible temáticamente aquello que mueve a tomar una región de ser de esta o de aquella manera y a conceptuarla así. Heidegger utiliza con frecuencia las ideas de motivación y tendencias latentes que viven en una teoría filosófica para referirse al cuidado de que nace, al terreno no tematizado por la teoría pero del que implícitamente vive[14]. En la *Introducción a la investigación fenomenológica*, son numerosos los textos en que aparece el cuidado como lo que motiva un ámbito conceptual o temático: «La cuestión es qué cuidado motiva la configura-

14 Esto resulta especialmente patente en las indicaciones metodológicas que, para interpretar las Epístolas de San Pablo, da la *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Si para esta tarea lo decisivo es tener en cuenta el «auténtico contexto motivacional», es obvio que la investigación de éste no puede hacerse atendiendo sólo al contenido objetivo (*Gehalt*) que las cartas transmiten, sino a «las referencias (*Bezüge*) y *ejercicios* (*Vollzüge*) que se pueden ver en el contenido (en cada configuración temporalmente condicionada)» (GA, 60, pp. 133, 136). Ahora bien, asignar a la investigación fenomenológica el cometido de mirar el contenido de una predicación (o teoría) inscribiéndola siempre en su sentido referencial y en su modo de ejecución, es sencillamente retrotraerla a la intencionalidad plena del cuidado.

ción de la conciencia como tema» (GA, 17, 59), «un concreto cuidado por el conocimiento conocido es el motivo general del peculiar papel que juega la conciencia» (GA, 17, 62), qué cuidado motiva la crítica al naturalismo (GA, 17, 71), «qué tendencias viven (*sind lebendig*) en la crítica al naturalismo, por qué tipo de cuidado es conducida la elección del objeto y la crítica» (GA, 17, 72). Lo que importa destacar en nuestro contexto es que la motivación que aquí sale a la luz nada tiene que ver con la relación psicológica entre motivo y acción, ni con una relación causa-efecto, sino con una estructura de la intencionalidad: el cuidado de que se trate no causa ni produce ni impulsa a nada; tales ideas son formas impropias (en el mejor de los casos, analógicas) de dar expresión a la relación hermenéutica de motivación, pues ella no se refiere a una *vis a tergo* que empuja ni a un conjunto de actividades que producen un resultado; instalados en un preciso y concreto comportamiento, en efecto, éste lleva, tiende, motiva, mueve, a tomar las cosas de esta o de aquella manera; pero esto significa sencillamente que el fenómeno completo del cuidado abre la posibilidad fáctica de que el objeto se muestre de esta precisa manera, lo mantiene así visible y lo desarrolla con arreglo a esa faz mostrada. *Se trata, pues, de un concepto estrictamente fenomenológico*, que sólo trata de hacer comprensible el hecho del *aparecer determinado* de las cosas. La interpretación que da a comprender el sentido de una teoría se funda en un análisis *intencional* del cuidado que explica el *aparecer así* del campo objetivo de que se ocupa. Por eso es una interpretación fenomenológica.

Los problemas fundamentales de la fenomenología de 1927, de manera más sobria y hermenéutica, hablan preferentemente de «horizonte» para referir a aquello que fundamenta. Pero se trata de un horizonte que se identifica en ese contexto, una y otra vez, con el fenómeno del comportamiento productivo[15]: lo que revela el análisis intencional completo de él constituye propiamente el horizonte hermenéutico que hace comprensible el surgimiento de los conceptos de esencia y existencia. La idea sigue siendo, pues, la misma: es un comportamiento intencional, un cuidado exhaustivamente analizado lo que constituye el horizonte general, la situación hermenéutica, es decir, el lugar desde el que se mira, que determina el punto de vista y la conceptuación posible.

Pero lo que cualifica definitivamente como fenomenológico este remontarse al horizonte de sentido que constituye el suelo originario de una teoría o de un entramado conceptual es que no consiste en un retroceso temporal hacia un pasado evaporado, que fuera necesario reconstruir a partir de datos históricos, huellas de diverso orden o procedimientos filológicos de fijación de textos y reconstrucción del sentido. La des-construcción como apropiación positiva del pasado no es una reconstrucción más o menos verosímil de ese tipo. El retroceso en que se funda es hacia un comportamiento, hacia

15 La tarea decisiva de poner de manifiesto el origen de los conceptos de esencia y existencia equivale a sacar a la luz el horizonte de su comprensión (Cf. GA 24, p. 142), que no consiste en otra cosa que en revelar los caracteres intencionales propios del comportamiento productivo: el Dasein productor es sencillamente el *Verständnishorizont* de la interpretación (GA, 24, p. 148).

un trato con el mundo ejecutable en el presente, que forma parte de la situación real en que el investigador se encuentra, del horizonte fáctico de sus posibilidades. Es el análisis intencional de un comportamiento, que puede ser asumido, repetido o retomado por el filósofo, lo que proporciona la base de la interpretación. Los indicios diversos, propios de una reconstrucción histórica, son sin duda importantes, pero no constituyen la guía de la interpretación; ésta no es otra que la estructura intencional de un cuidado que, una vez localizado como la experiencia en la que arraiga el objeto de interpretación, puede ser analizada a partir de su ejecución en el presente vivo de la situación hermenéutica. A mi entender, ésta no es una tesis explícita de Heidegger, pero se deduce necesariamente del sentido general de su concepción de la facticidad y de su praxis hermenéutica real. En efecto, si se repara en cómo se lleva a cabo la interpretación de, por ejemplo, el ser de la conciencia en la citada *Introducción a la investigación fenomenológica* y de las dos primeras tesis sobre el ser, la de Kant y la clásica de esencia y existencia, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, son tres las formas de cuidado o de comportamiento que entran en juego como claves de la interpretación: la percepción, la producción de objetos y el cuidado cognoscitivo, especialmente en su modalidad de «cuidado del conocimiento conocido». Ninguna de ellas es una configuración histórica, cuyo sentido necesite ser reconstruido mediante cualquiera de los recursos de la metodología histórica para obtener una primera comprensión de su estructura; por el contrario, basta de entrada con realizar



un análisis intencional, de acuerdo con la triple forma de sentido que ya conocemos, puesto que esos comportamientos están, por así decir, disponibles para su repetición en la vida fáctica. Es lo que sin ninguna duda Heidegger realiza en los tres casos mencionados y, en general, en todas las múltiples interpretaciones de los textos aristotélicos. De la producción, utilizada como fondo de su interpretación de la ontología aristotélica y cristiano-medieval, dice Heidegger:

> Lo que intentamos poner a la luz mediante el análisis fenomenológico de la estructura intencional del producir no tiene nada de inventado o de ficticio, sino que se encuentra ya en el comportamiento productivo prefilosófico, cotidiano, del *Dasein* (GA, 24, 162).

Lo que distingue a la interpretación fenomenológica es este recurso a una forma determinada de trato con el mundo que, por darse como posibilidad ejecutable en la vida fáctica, en la situación actual, constituye un *fenómeno* analizable con el instrumental de la intencionalidad. Cuando Heidegger previene con frecuencia contra «la supuesta agudeza que argumenta sólo con conceptos que se dicen estrictos, pero que padece ceguera respecto de aquello a lo que propiamente apuntan los conceptos, esto es, que es ciega a los fenómenos», está pensando justamente, como muestra el contexto, en aquellas formas de interpretación que anteponen inadvertidamente el juego conceptual o los esquemas de la teoría del conocimiento a lo que revela el paciente análisis completo del fenómeno,

en este caso, el sentido de la plena intencionalidad del producir. Es la ausencia de este análisis lo que nos vuelve ciegos a los conceptos hermenéuticos o hace puramente hipotéticos los conceptos hermenéuticos. Incluso el frecuente recurso heideggeriano a la etimología, que tanto juego le ha dado, tanto antes como después de la *Kehre*, resulta completamente insuficiente como clave de interpretación; puede ciertamente proporcionar una pista, o como el segundo Heidegger dirá, un guiño, pero es incapaz de comprender el sentido pleno del concepto; la oposición que Heidegger expone respecto de la *actualitas* entre el puro concepto verbal (*Wortbegriff*), que remite a un *agere*, y su sentido como efectividad (*Wirklichkeit*) en la filosofía escolástica, que implica su inserción en el ámbito del producir, es sumamente esclarecedora de la insuficiencia fenomenológica de la etimología.

¿En qué sentido debe, pues, entenderse el carácter fenomenológico de la interpretación del pasado filosófico? A partir de lo que acabamos de desarrollar, podemos concluir, a modo de resumen, diciendo que la interpretación aludida es fenomenológica:

1 Porque, en cuanto momento integrante del hecho de que la facticidad está siempre interpretada (*Ausgelegtheit*), forma parte del fenómeno pleno que ésta constituye. Un fenómeno que no es designado así, como «fenómeno», de manera casual, acogiéndose al sentido neutro de la palabra, sino en virtud de su tratamiento estrictamente fenomenológico, que lo caracteriza como intencional de principio a fin. Una comprensión de lo que en las representaciones vigentes es



heredado implica hacerse cargo de la estructura intencional de la facticidad y de sus múltiples formas de «cuidado».

2 Porque el cuidado respectivo, intencionalmente leído, proporciona hermenéuticamente el horizonte global en el que ha de ser inserta, para su comprensión, cualquier conceptuación ontológica. Tanto la experiencia fundamental que anticipa el tipo ontológico como el punto de vista específico (la investigación) que lo tematiza y conceptúa son leídas con el esquema intencional del cuidado, que es quien saca a la luz el sentido originario.

3 Porque la relación de motivación que se da entre el cuidado y el sentido que en él se origina tiene un significado puramente fenomenológico: no explica causalmente un acontecer histórico ni psicológicamente qué nos mueve a una acción, sino cómo aparece de una manera determinada, con tal sentido, un aspecto del mundo o una categoría.

4 Porque la estructura del cuidado que proporciona la clave hermenéutica es leída a partir de la experiencia prefilosófica real, de comportamientos repetibles y ejecutables en la existencia fáctica, y no a través de una hipotética reconstrucción histórica. El análisis intencional que da las primeras indicaciones hermenéuticas recae sobre un presente vivo, no sobre un pasado reconstruido.

Con esto resulta provisionalmente completado el sentido que posee la idea de una interpretación *fenomenológica* de la tradición filosófica. Pero es necesario, antes de terminar, prevenir contra la tendencia casi inevitable a tomarla como una

metodología hermenéutica, como una especie de teoría de la interpretación, aplicable universalmente a las filosofías del pasado. Y aunque pueda haber algo así como una manera fenomenológica de entender los textos –no otra cosa he pretendido decir–, es un completo error creer que el recurso a la intencionalidad del cuidado significa que se posee un esquema fijo, una trama conceptual susceptible de aplicarse sin más a cada caso histórico por examinar. Los conceptos ontológicos de la tradición no son un caso dado de la estructura intencional de un cuidado que, como un concepto universal, fuera reconocible en cada uno de ellos. Dicha estructura no pasa de ser literalmente una guía –Heideggger diría una indicación formal–, pero una guía que no reproduce anticipadamente lo que luego vamos a encontrar, sino que señala hacia dónde hay que dirigir la mirada y cómo hay que mirar, lo que de ninguna manera impide que lo visto modifique las expectativas o muestre un sentido no previsto. Pero incluso la idea de guía no es del todo exacta, pues da a entender que llevamos a la interpretación una clave previa, y no hay tal. El retroceso al comportamiento intencional no supone que poseamos un esquema previo ya consolidado, sino que el análisis del comportamiento se realiza y se modifica en el curso de la interpretación del texto: éste hace ver aspectos que el análisis directo no lograría y la directriz intencional libera capas de sentido textualmente no visibles. Es lo que muestra el ejercicio hermenéutico real de Heidegger, lo cual, en último extremo, es completamente coherente con la inseparabilidad, en el proyecto de la hermenéutica de la facticidad, de construcción y destrucción.

HEIDEGGER Y LA FENOMENOLOGÍA

Günter Figal

Traducción de Francisco de Lara

1.

En uno de sus últimos textos publicados, Heidegger describe su «camino en la fenomenología» y reflexiona a la vez sobre las posibilidades futuras de ésta. El «tiempo de la filosofía fenomenológica» parecería «haber pasado»; ésta es considerada ya «algo pasado, que sólo se hace figurar de modo histórico al lado de otras direcciones de la filosofía». Pero «en lo más propio de ella» la fenomenología no sería «ninguna dirección», sino «la de tiempo en tiempo cambiante y sólo así permanente posibilidad del pensar de corresponder a la exigencia de lo por pensar». Si se la experiencia de este modo, podría «desaparecer como título [...] a favor de la cosa del pensar, cuya apertura sigue siendo un misterio»[1].

1 M. Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie», en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969, pp. 81-90 (90).

Lo «más propio» de la fenomenología, por tanto, no debe realizarse necesariamente, sino que sigue siendo lo que es también como posibilidad que espera su realización. Pero, ante todo, eso «más propio» se mantiene desligado de un programa o un método filosóficos. Tal y como Heidegger lo caracteriza, no es otra cosa que la posibilidad del pensar mismo. Ello adopta tintes diversos en el pensar que se articula, del mismo modo que, según Heráclito, el fuego adopta el aroma de las hierbas que se mezclan con él[2]. Pensada en dirección de eso «más propio», la fenomenología deviene anónima. Ella es lo innominado –y, por eso, regularmente también lo desconocido– de todo pensar que, en la dirección filosófica en la que el propio Heidegger se incluye, ha caminado durante un limitado tiempo en lo reconocible de lo nombrado.

El carácter anónimo de la fenomenología no es para Heidegger un descubrimiento tardío. Retrospectivamente, aparece ya como el centro de sus inicios filosóficos. Estudiando las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, Heidegger se habría dado cuenta –«antes conducido por un presentimiento que guiado por una intelección fundamentada»– de cómo «aquello que para la fenomenología de los actos de conciencia se efectuaría como el manifestarse-a-sí-mismos de los fenómenos» había sido pensado «más originariamente todavía por Aristóteles y en la totalidad del pensar y existir griegos». En ellos –y esto es ya así para el joven Heidegger– la αληθεια es la

2 Heráclito, fragmento B 67, en H. Diehls y W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1954, v. 1, p. 165.



cosa del pensar; ella lo es, según la aclaración retrospectiva, como «el desocultamiento de lo presente, su desocultación, su mostrarse»[3]. Así pues, lo «más propio» y anónimo de la fenomenología no constituye tan sólo el futuro de ésta, es ya también su pasado y, por ende, el pasado de toda filosofía; dado que la filosofía vive de su comienzo griego, toda la filosofía ha sido en última instancia fenomenología sin que se la haya comprendido y denominado como tal. El que Heidegger todavía designe sus inicios filosóficos como «camino en la fenomenología» no se opone a ese carácter anónimo. Es cierto que el acceso a la fenomenología conduce en primera instancia a un programa filosófico particular y lleva a familiarizarse con un método particular. Pero al venir reconocida la fenomenología en su esencia, ésta deviene universal y puede, por ello, renunciar a su nombre. Y, a la inversa, esta universalización confiere un peso especial a un pensar que se pone en marcha bajo el nombre de fenomenología. Con la universalización de la fenomenología, su forma expresa, la que ejecuta la universalización, deviene la verdad de toda filosofía.

El carácter anónimo y la generalización de la fenomenología es el movimiento fundamental del pensar heideggeriano. Como tal, dicho movimiento es su aportación, tan esencial como paradójica, a la fenomenología. Considerado desde este movimiento, el impresionante trabajo filosófico de Heideg-

3 M. Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie», en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pp. 81-90 (87).

ger se muestra en una homogeneidad que, en vista de su infatigable modificación y redefinición de sus propios conceptos, en vista de su disposición siempre viva a empezar de nuevo, puede tal vez resultar sorprendente. Pero incluso su posterior apartarse de la filosofía a favor de un pensar que quiere llevar a lenguaje «lo que no puede ser ya cosa de la filosofía»[4] se inserta aquí. Desde el punto de vista de la filosofía anonimizada, el «final de la filosofía» y la «tarea del pensar» van juntos. Tal y como Heidegger la entiende, la filosofía vive, siguiendo el comienzo griego, del «desocultamiento» de los fenómenos, independientemente de que sea consciente de ello y de que sus conceptos sean o no adecuados para ello. Y el pensar que rebasa la filosofía para pensarla en esto «impensado»[5] topa con algo que Heidegger, siguiendo a Goethe, llama un «fenómeno originario»[6]. Si el pensamiento se ocupa de lo impensado de la filosofía entendido como un fenómeno originario, entonces es radicalmente distinto a la filosofía y es, no obstante, de manera anónima, fenomenológico igual que ella. De este modo, la peculiar postura de Heidegger para con la tradición se explica a partir del carácter fenomenológico de su pensamiento.

Sin embargo, este carácter fenomenológico es cuestionable; es tan paradójico como el carácter anónimo y la generalización heideggeriana de la fenomenología, que parte de un

4 M. Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *ib.*, pp. 61-80 (71).

5 *Loc. cit.*, p. 76.

6 *Loc. cit.*, p. 72.

planteamiento delimitado y lo encuentra en todo filosofar y pensar, pero que sólo puede encontrarlo desde esa limitación del planteamiento. Puesto que ese planteamiento sigue siendo el punto de partida, es preciso dirigir la generalización a él mismo; la idea de que todo pensar es fenomenología anónima sólo puede convencer en la misma medida que la comprensión de los fenómenos en la que se sostiene. Y si esta idea no condujese a una mejor comprensión de la esencia de los fenómenos, entonces seguiría siendo dependiente de una fenomenología supuesta de antemano y estaría, con ello, por debajo de toda pretensión fenomenológica de clarificación. La pregunta decisiva es, por tanto, qué le aporta a la fenomenología su carácter anónimo y su generalización según Heidegger.

Como se intentará aclarar a continuación, esto está menos pronunciado en el pensar temprano de Heidegger que en el de su época tardía. Mientras Heidegger designa su pensar abiertamente como fenomenología, su aportación a ésta sigue siendo más bien convencional en comparación con los trabajos tardíos. En el curso de los años, el meditar de Heidegger se vuelve más concentrado; se dedica cada vez más decididamente a la esencia misma de los fenómenos para, desde ella, comprender el destino de la filosofía. Sin embargo, en sus más tardías reflexiones sobre el tema define la esencia de los fenómenos de modo tal que ésta vuelve a diferenciarse de todo pensar filosófico en que estaba incluida como motivo. Dicha esencia no es sólo lo impensado de la filosofía tradicional, sino también del propio intento heideggeriano por «preguntar al final de la filosofía por una posible

tarea del pensar»[7], intento que es ahora examinado de modo autocrítico. Heidegger pone de relieve en todas partes, también en su propio pensar anterior, la pregunta por «la cosa del pensar», que es a la vez la cosa de la fenomenología convertida en anónima. La «cosa del pensar» es, en efecto, lo impensado de ese modo hasta el momento. Pero, de repente, vuelve a estar ahí por sí mismo. El carácter anónimo y la generalización de la fenomenología han sido revocados de manera tácita, por lo que puede volver a ser accesible lo que ella, también de modo tácito, presuponía: la fenomenología. Esta no es la solución propuesta por Heidegger. Pero si Heidegger posibilita dicha solución, entonces, más allá del ámbito de su propio pensar, su aportación conduce hacia la fenomenología.

2.

La aportación de Heidegger a la fenomenología y, por tanto, también su anonimización, se inició exactamente del modo en el que el último Heidegger nos informa de ello: como una crítica al programa husserliano, siendo su objetivo el considerar la experiencia fenomenológica no como método científico, sino como posibilidad fundamental del vivir humano. Heidegger pone en juego para ello a Aristóteles; la «fenomenología de los actos de conciencia» es recondu-

7 *Loc. cit.*, p. 76.

cida a un comportamiento que Aristóteles designa como φρονησις. La esencia del vivir o «Dasein» humano, tal y como Heidegger la pone de relieve siguiendo a Aristóteles, es el descubrir o abrir. Puesto que todo cuanto es está dado en el Dasein, sólo a partir de éste se hace pensable en su «desocultamiento» eso que es. Bajo el presupuesto de que ello se muestra como lo que *es* y, a la inversa, de que ser consiste en mostrarse, puede Heidegger combinar su adopción fenomenológica de Aristóteles con una revisión de la ontología aristotélica. Puesto que todo lo que es se muestra en el Dasein, el ser del Dasein es eso único en referencia a lo cual todo lo demás es comprendido en cuanto ente. Lo que se descubre en el Dasein partiendo del Dasein se manifiesta como fenómeno y, ahí, en su ser. Bajo el citado presupuesto, la ontología, como se dice en *Ser y tiempo*, «sólo es posible como fenomenología»[8].

Si se deja de lado por un momento esta ontologización de la fenomenología –y, a la inversa, la fenomenologización de la ontología–, Heidegger sigue estando, con la esbozada comprensión del fenómeno, muy cerca de Husserl y, más exactamente, de su definición «canónica»[9] de fenómeno. «La palabra fenómeno», según nos dice éste en *La idea de la fenomenología*, sería «de doble sentido por la correlación esencial entre el *aparecer* y *lo que aparece*». Y Husserl añade:

8 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe*, v. 2, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, 1977, p. 48.

9 Vid. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París, 2005, p. 33.

> φαινομενον quiere decir, propiamente, lo que aparece y, sin embargo, se utiliza preferentemente para el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (si se me permite esta expresión, que puede malentenderse en sentido burdamente psicológico)[10].

Esta definición se encuentra de nuevo en el contexto del pensamiento de Heidegger: algo es fenómeno en tanto que es visto desde su aparecer mismo en el Dasein y no como algo que aparece y está dado por sí mismo fácticamente. La diferencia con Husserl radica solamente en la descripción de lo fenoménico y el modo en que esto se hace valer. Para Heidegger, lo fenoménico no son los objetos de que se ocupa el conocimiento, sino los momentos de un mundo, momentos que son experienciables en su significatividad. Y no son captados como fenómenos en la reflexión, sino por el hecho de que se retraen en el Dasein como dados realmente. Lo que falta, falla o se rehúsa se muestra más intensamente que lo dado fácticamente. No es ya nada que aparecezca fácticamente, sino algo que viene a aparecer en el Dasein.

Esta idea es decisiva; un momento esencial de lo fenoménico es para Heidegger la retractilidad. En el «ahí de la ausencia»[11], algo está ahí de modo intensificado. Lo mismo cabe decir de algo que es sacado de la ausencia. Dicho con los

10 E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (Husserliana II)*, ed. e intr. W. Biemel, Den Haag, 1958, p. 14.

11 M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe*, v. 18, ed. M. Michalski, Frankfurt, 2002, p. 298.

conceptos de Husserl, tampoco esto está dado como «algo que aparece», sino que se da en el «aparecer». En este sentido se dice en *Ser y tiempo* que el fenómeno es aquello «justamente que no se muestra inmediata y regularmente, aquello que, a diferencia de lo que se muestra inmediata y regularmente, permanece *oculto*»[12]. Fenómeno es aquello que debe ser descubierto, puesto de relieve desde el ocultamiento; sólo de ese modo está garantizado que se trata de algo que se muestra y no sólo algo que aparece en el sentido de lo aparente. Un fenómeno es algo de suyo (*selbst*), no algo que se parece a algo que, en verdad, es otra cosa.

Hasta comienzos de los años 30, Heidegger se mantiene fiel a esta convicción de que la fenomenicidad de los fenómenos se debe al proceso del descubrimiento. En el curso del semestre de invierno de 1929/30, el Dasein es comprendido como «formador de mundo». En comparación con *Ser y tiempo*, esto supone incluso una radicalización; lo que llega a aparecer al «proyectar» un mundo no es tan sólo desvelado, sino producido (*hergestellt*)[13]. Tal y como muestran aclaraciones posteriores, Heidegger no está pensando en una elaboración, sino más bien en un llevar afuera (*Herausstellen*) –algo es llevado afuera, al campo de su experienciabilidad, de modo

12 M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, v. 2, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, 1977, p. 47.

13 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Gesamtausgabe*, v. 29/30, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, 1983, p. 414. Sobre la formación de mundo, vid. G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburgo, 2003, pp. 94-110.

que pueda ser experienciado en su aparecer[14]. Esta radicalización es problemática e iluminadora a un tiempo; permite ver claramente que la idea ahora radicalizada no estaba exenta de dificultades ya desde el principio. Con ella se pierde de vista el rasgo esencial de los fenómenos: el hecho de que los fenómenos no sólo son mostrados, sino que *se* muestran. Esto es algo que en el modelo de descubrir queda marginado y que se pierde en el modelo del producir.

Éste podría ser uno de los principales motivos por los que Heidegger revocó esta absolutización del producir. Para ello, se refiere al inicio de la filosofía en el pensar griego de un modo completamente distinto al de los primeros años veinte. Pero la idea aristotélica del αληθευειν no es ya considerada como «el primer y decisivo despliegue» de este pensar. Heidegger encuentra una nueva palabra fundamental: la palabra φυσις.

También en este caso parece mantenerse la identificación entre fenomenología y ontología que Heidegger llevó a cabo en *Ser y tiempo*. φυσις, dice Heidegger en el semestre de verano de 1935, *Introducción a la metafísica*, es «el ser de lo ente»[15], pues es «lo que brota a partir de sí mismo», «el des-

14 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, Gesamtausgabe*, v. 43, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt, 1985, p. 219. Vid. también G. Figal, «Machen, was noch nicht da ist. Herstellung als Modell gegen und für die Metaphysik», en M. Drewsen y M. Fischer (eds.), *Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für P. G. Haeffner SJ zum 65* · Geburtstag, Friburgo / Múnich, 2006, pp. 128-137.

15 *Loc. cit.*, p. 20.



pliegue que se abre». *Physis*, dicho en una tercera variación, es el «salir a aparición y mantenerse y permanecer en ella, dicho brevemente, el imperar que brota y permanece». En esta última formulación, si no antes, queda claro que Heidegger piensa la *physis* como la esencia de los fenómenos. Ella es el aparecer en el que algo puede ser un algo que aparece.

No obstante, la definición del aparecer como *physis* sigue siendo provisional; tampoco en ella se cumple de manera totalmente convincente la intención heideggeriana de encontrar una fenomenología anónima en el pensar griego. Esta definición hace ciertamente justicia de un modo verdaderamente ideal a la comprensión del fenómeno como aquello que se muestra. Aunque el mostrarse sea ocasionado por un mostrar, él tiene lugar, por esencia, a partir de sí mismo o, como podría también decirse, por sí mismo; y es justamente esta originariedad la que se encuentra, por una parte, en el concepto de la *physis*. La idea de la *physis* garantiza que lo que está dado es la cosa misma, incondicional, algo que ya para Husserl estaba ligado al planteamiento de la fenomenología.

Pero esta idea es, por otra parte, demasiado específica. Algo puede mostrarse sin que tal cosa ocurra en la *physis*. Lo que se muestra y no es, sin embargo, un ente por *physis* debería ser, cuando menos, dependiente del mostrarse en el sentido de la *physis*. En cuanto fenómeno, sólo debería poder ser comprendido a partir de la *physis*. Pero tal cosa no es convincente, pues restringe excesivamente la idea del mostrarse.

Heidegger vio claramente esta dificultad y la intentó resolver en su trabajo sobre el principio del libro segundo de la

Física de Aristóteles mediante la distinción entre la «esencia» de la *physis* y su «concepto». Según esta distinción, sólo el concepto de la *physis* estaría firmemente ligado a un determinado ámbito de lo ente, el ámbito natural, mientras que la «esencia» inicial de la *physis* sería, sin restricciones, el brotar y mostrarse. La restricción que se da en el concepto sería evitable; ella sólo entraría en juego en el intento de entender el acontecer de la *physis* apartándola del producir. En la *physis*, en tanto que el hecho del surgir, se la estaría trasladando de modo oculto.

Cabe preguntar, sin embargo, cómo debe poder explicarse este «a partir de sí mismo», que Heidegger quiere captar mediante la idea de *physis*, si no es tomando en consideración lo natural o lo vivo[16]. Todo intento de definir el mostrarse desde la *physis* o en tanto que *physis* se basa en el surgir y crecer de lo natural. Éste no es un modelo para el «a partir de sí mismo», sino su única realización. El concepto de *physis* es, por tanto, demasiado poco neutral como para indicar la esencia de los fenómenos. Si la esencia de la *physis* se hace valer adecuadamente en su concepto, entonces la referencia a dicha esencia es inapropiada para la anonimización de la fenomenología.

Heidegger saca de ello una consecuencia evidente: volver a su anterior concepto directriz de *alétheia*, aunque sin entenderlo ya desde el *alétheuein* de la *Ética a Nicómaco*. En su lugar,

16 Sobre esto, vid. G. Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tubinga, 2006, pp. 377 y ss.

Heidegger se basa ahora en Parménides y lee la proposición sobre la mismidad de pensar y ser como una proposición sobre un Sí mismo (*Selbes*) determinable por separado y que impera en el ser y el pensar manteniéndolos uno fuera del otro y, por ello, unidos en el pliegue del salir de lo oculto y de la «ocultación»[17]. Cuando este Sí mismo venga entendido como *alétheia*[18], se habrá llegado entonces, en el fondo, a la posición posterior. Sólo queda por explicar esta *alétheia* en términos de «*Lichtung*» para definir la «tarea del pensar» en relación con el inicio griego.

3.

Heidegger ya había hablado anteriormente de «*Lichtung*». Esta expresión aparece en *Ser y tiempo* a fin de aclarar la «aperturidad»[19] y el parentesco de esta determinación ontológica del Dasein con la imagen del *lumen naturale*. Heidegger vuelve a hacer uso de la expresión en el texto sobre el origen de la obra de arte, ya con el significado que seguirá teniendo en los textos posteriores. «*Lichtung*» no se entiende ya aquí a partir de «luz», sino como «plaza abierta». Ella es la apertura en la que lo ente «está dentro y fuera» y que

17 M. Heidegger, «Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41», en *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, v. 7, ed F.-W. von Herrmann, Frankfurt, 2000, pp. 235-261 (246).

18 *Loc. cit.*, p. 252.

19 M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, v. 2, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, 1977, p. 177.

asegura «un acceso al ente»[20]. La *Lichtung* es la posibilidad de los fenómenos.

Sin embargo, Heidegger pone todavía otro acento en su trabajo sobre el origen de la obra de arte. En él, la *Lichtung* está pensada como apertura de ocultación y de salida de ésta, y ligada a la «contienda» entre «el mundo» y «la tierra». Así pues, y todavía en la línea de la concepción temprana de Heidegger, ella equivale al acontecer del clarear (*Lichten*), que ahora es, sin embargo, a un tiempo el acontecer del retener, denegar y rehusar. La *Lichtung*, dice Heidegger, «no es nunca un escenario rígido con el telón siempre levantado», sino que acontece como el «ocultar»[21]. Algo se muestra al ser traído y mostrado desde la ocultación. De este modo, en la obra de arte se muestra un mundo en cuanto conexión de lo ente y, con ese mundo, se muestra lo ente.

No es esto lo que afirma el escrito tardío sobre «El final de la filosofía y la tarea del pensar». La *Lichtung* es denominada aquí el «lugar del silencio» que «permite el desocultamiento» (*Unverborgenheit*[22]), es decir, que permite el juego de ocultación y de salida de lo oculto (*Verbergung und Entbergung*). *Lichtung* es lo «libre» (*das «Freie»*[23]), lo vacante tanto de presencia como de ausencia, lo no ente y lo que

20 Martin Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege, Gesamtausgabe*, v. 5, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, 1977, pp. 1-74 (40).

21 *Loc. cit.*, p. 41.

22 M. Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pp. 61-80. Aquí: p. 75.

23 *Loc. cit.*, p. 73.



no es no-ente: la distancia (*Abstand*) en la que algo puede mostrarse y ser mostrado.

Sin embargo, en cuanto esto libre (*Freie*), la *Lichtung* es previa a todo salir de lo oculto y a todo ocultar. Incluso la luz presupone la *Lichtung*, que también está presupuesta «para el eco y su extinguirse, para el sonido y el dejar de sonar»[24]. Ella ya es cuando algo es producido a partir de lo que se deniega, sin ser por ello un fundamento (αρχη o *principium*) desde el que se pudieran comprender el desencubrir y el encubrir. La *Lichtung* no es fundamento alguno, sino, en palabras de Goethe, un «fenómeno originario» (*Urphänomen*) o, como diría Heidegger, una «cosa originaria» (*Ur-Sache*)[25].

Pero lo más notable de todo es que Heidegger habla de esta «cosa originaria» como siendo cosa de un pensar que se diferencia de toda «filosofía». La filosofía, en tanto «metafísica», es un pensar fundamentado, que viene recusado por el pensar propio de la *Lichtung*; en filosofía, este pensar no tiene punto de apoyo alguno, y menos aún inicio. Es cierto que la *Lichtung* fue «nombrada» con el nombre de *alétheia* «en el comienzo de la filosofía» en Parménides, pero «no se la ha pensado después expresamente como tal»[26]. Esta apreciación es extraordinaria: de modo tácito, Heidegger revisa aquí su propia comprensión de la filosofía desde el escrito programático de 1922, pasando por *Ser y tiempo* y las *Contribuciones a la filosofía*, hasta los cursos de los años cincuenta. En

24 *Loc. cit.*, p. 72.
25 *Loc. cit.*
26 *Loc. cit.*, p. 76.

La proposición del fundamento, Heidegger se orienta todavía en la idea de la *physis* y, de este modo, en lo fundamental no va más allá de lo expuesto en la *Introducción a la metafísica*.

Lo que Heidegger abandona en su texto tardío es el *mito del inicio*: la historia, múltiplemente variada, de la filosofía como una pérdida, condicionada por la tradición, de una verdad inicial que es preciso repetir, recuperar o retomar «inicialmente de otra manera». Tal y como se plantea ahora, la historia de la filosofía deja de ser la historia trágica de una pérdida involuntaria en la que, no obstante, lo perdido se conserva y puede ser llevado a la mirada retrocediendo hacia el inicio. La filosofía era más bien ya de siempre lo que ella es en la actualidad. Sin embargo, siguiendo el diagnóstico de Heidegger, la filosofía, actualmente, siguiendo la lógica de su pensar fundamentador, toca a su fin. Según piensa Heidegger, se la debe dejar que vaya a su final. De aquí se desprende un aligeramiento, y también la liberación para nuevas posibilidades. La tarea del pensar, con la que todo pensar está ahora comprometido, se establece solamente tras el final de la filosofía.

Lo que toca a su fin con este dejar a un lado la filosofía a favor de un pensar que ya no es filosófico deja de ser pues un pensar fundamentador para convertirse en la universalización de la fenomenología. Si la *Lichtung* no fue pensada en el comienzo de la filosofía, sino como máximo nombrada en la palabra *alétheia*, entonces la interpretación fenomenológica del pensar temprano puede ser considerada como una posibilidad independiente. Dicha interpretación, sin embargo, no es arbitraria. Como interpretación digna de ese nombre,



sólo puede desvelar lo que está contenido en los textos que le han sido transmitidos. Pero sólo ella, en cuanto interpretación, desvela que en dichos textos no había nada que después se perdiera y quedase oculto. Lo fenomenológico de estos textos sale a la luz únicamente mediante la fenomenología.

Si esto es así, la interpretación fenomenológica puede volver a actuar abiertamente como tal. Ella puede –y debería– ser llamada como tal, en vez de ser anónima y estar oculta en toda filosofía y todo pensar. El propio Heidegger da una señal en este sentido al retomar la palabra fundamental goetheana: «fenómeno originario». Con ella se apunta a algo que es fenómeno de un modo especialmente claro y distinto: un fenómeno que se muestra con especial intensidad por hacer experienciable su carácter de fenómeno. De este modo, los fenómenos originarios son además evidentes en su imposibilidad de ser fundamentados. Por así decirlo, ellos se separan tajantemente de todo intento de fundamentación y no pueden ser entendidos desde ningún otro sitio distinto de ellos mismos. Por eso, como dice Goethe, los fenómenos originarios sumen «en una especie de pudor (*Scheu*) que llega a la angustia»[27]; allí, «nosotros sentimos nuestra insuficiencia»[28]. Los fenómenos originarios no provienen de ningún sitio y, por ende, no son «dados»; para ello sería preciso un dador. Como mucho podría decirse, con Heidegger, que:

27 J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, en *Sämliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchner Ausgabe*, v. 17, ed. G.-L. Fink, G. Baumann y J. John, Múnich, 1991, p. 792.

28 *Loc. cit.*, p. 798.

«Ello los da» ([que hay los] *Es gibt sie*)[29]. Pero esto quiere decir que no emergen «a partir de sí mismos», como lo natural, sino que aparecen.

Pero aunque el aparecer de los fenómenos originarios pueda cerrar el paso a la voluntad de fundamentación y que, ante ellos, puedan los «hombres sensitivos» salvarse «en el asombro»[30], los fenómenos originarios no tienen por qué ser acogidos quedándose ante ellos sin habla, sino que pueden ser interpretados, desarrollados en su estructura y en sus momentos y, por ello, ser atendidos como algo unitario. Pueden ser experienciados hermenéuticamente. Entonces nos vivifican y regocijan «mediante el juego eterno de la empiria»[31].

Esto vale en general para los fenómenos que son conocidos como tales. Para los fenómenos originarios es válido solamente si la «empiría» del fenómeno está determinada por la intensidad de lo fenoménico. Sólo se hace justicia a los fenómenos originarios cuando, al interpretarlos y leerlos, se tiene en cuenta su fenomenalidad como tal. La apertura en la que aparecen, el espacio hermenéutico[32] que les permite salir al encuentro y ser accesibles, está en ellos mismos.

29 Acerca del «Es gibt» cf. Heidegger, «Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag, Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969, pp. 27-60 (41-43).

30 J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, en *Sämliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchner Ausgabe*, v. 17, ed. G.-L. Fink, G. Baumann y J. John, Múnich, 1991, p. 792.

31 *Loc. cit.*, p. 798.

32 G. Figal, , ed. cit., en especial § 15, pp. 153-173.

Lo que Heidegger dice de la *Lichtung* bien puede ser entendido en esta dirección. La *Lichtung* no sería entonces un fenómeno originario, y mucho menos un fenómeno como los otros, sino lo claro (*das Lichte*) de los fenómenos, que llega a evidencia en los fenómenos originarios. Así pues, pensar la *Lichtung* supondría tomarla como tal, pero no como un objeto particular. La idea de la *Lichtung* como tal pertenece más bien a una «empiría» que, a su vez, recibiría su orientación de esta idea. La idea sería lo inicial de una investigación y descripción que, más allá del pensar fundamentador, estuvieran abiertas a toda la riqueza de lo fenoménico. Sería lo inicial de una fenomenología que, desde el carácter anónimo y la universalidad, llega de nuevo a sí misma.



EL DECIR DEL LENGUAJE

EL ARTE DEL DIÁLOGO EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Adriano Fabris

1. OBJETIVO

En este ensayo profundizaré en dos aspectos del pensamiento de Martin Heidegger que han sido poco estudiados hasta el momento, pero que todavía resultan decisivos para comprender una determinada fase de su reflexión. Estos dos aspectos se relacionan recíprocamente entre sí en la forma lingüística del diálogo. Se trata de: 1) el modo en el que Heidegger reflexiona en torno al diálogo como forma expresiva adecuada para elaborar una filosofía no objetivante, no referida a la exposición de una temática; y 2) el modo en el que Heidegger utiliza concretamente el diálogo desde el interior de su pensamiento.

Intentaré estudiar, por tanto, la cuestión del diálogo en Heidegger bajo este doble aspecto: 1) *como argumento* afrontado por el mismo Heidegger, y 2) *como la forma* en que viene

asumido en su pensamiento. Lo haré con particular referencia a un texto en el que Heidegger pone concretamente en escena formas expresivas dialógicas para elaborar su propia indagación. Me refiero al diálogo titulado Ἀγχιβασίη y contenido ahora en *Feldweg-Gespräche* (1944/45; volumen 77 de la *Gesamtausgabe*, del que he editado la traducción italiana)[1].

Éste, naturalmente, no es el único diálogo elaborado por Heidegger, ni el más famoso[2]. Sin embargo, en él sobresalen

1 M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche, Erdachte Gespräche 1944/45, Gesamtausgabe*, v. 77, ed. Ingrid Schüßler, Frankfurt, Klostermann, 1995.

2 Otros dos diálogos, por ejemplo, están publicados en *Feldweg-Gespräche*. El diálogo más famoso de Heidegger es, de hecho, el mantenido con el Japonés y publicado en *Unterwegs zur Sprache (1950-1959), Gesamtausgabe*, v. 12, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1985. Los mismos seminarios en los cuales Heidegger ha participado en varias ocasiones y de los que tenemos constancia gracias a los protocolos redactados *ad hoc* (por ejemplo, los seminarios de Zollikon, de Zähringen, de Le Thor, el *Muggenbrunn-Gespräch* sobre la dialéctica, etcétera) son ejemplos de este desarrollo dialógico del pensamiento heideggeriano.

La literatura secundaria no ha profundizado todavía a fondo, a mi parecer, en esta temática. Son pocas, de hecho, las contribuciones que toman la dirección que me interesa discutir. Entre ellas quiero citar, sobre todo, los escritos de John A. McCumber, *Language and Appropriation. The Nature of Heideggerian Dialogue*, en «Personalist», *LX* (1979), pp. 384-96; M. Riedel, «Aufenthaltsdeutung. Heideggers Felweg-Gespräche im geschichtlichen Zusammenhang seines Denkwegs», en *Heidegger Studies*, 19 (2003), pp. 95-108, reeditado con el título de «*Feldweg-Gespräche*. Deuten im Word» in D. Thomä (ed.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2003, pp. 259-47; I. Schüßler, «Langage et dialogue selon Heidegger», en *Diotima*, XXX (2002), pp. 82-94. Interesante parece ser también el texto de Hamauzu Shinji, *Zur Phänomenologie des Dialogs: Husserl und Heidegger*, en japonés, del cual he podido leer solamente el *abstract* en alemán, publicado en *Menschenontologie*, VI (2000), p. 4.

claramente, lo anticipo desde ahora, los dos aspectos del diálogo arriba mencionados –el diálogo como argumento de reflexión y el diálogo como forma de pensamiento–, presentándose estrechamente imbricados. Precisamente este hecho es el que se expresa y se indaga, de forma particularmente clara, en Ἀγχιβασίη. Es más, aquí se evidencia ya el carácter claramente *performativo* de la cuestión: es decir, una reflexión sobre el diálogo como modo del filosofar se encuentra aquí propiamente elaborada en una forma dialógica.

En este escrito me detendré, sobre todo, en las implicaciones de esta tesis y en la función que juega este modo de hacer filosofía en el interior del pensamiento de Heidegger. Ello significa que otros problemas, aun siendo importantes y estando relacionados con esta cuestión, tendrán que ser pasados por alto o dejados como telón de fondo[3]. En cambio,

Las otras perspectivas con las cuales la literatura secundaria afronta el argumento son, de un modo especial, las siguientes: la confrontación de Heidegger con la dialéctica platónica o con la dialéctica hegeliana (aquí el punto de vista de Gadamer resulta determinante); la ulterior confrontación efectuada de manera extrínseca entre el modelo dialógico de Heidegger y el de Buber (aquí el punto de vista asumido es, generalmente, el de Levinas); el vínculo entre Heidegger y Hölderlin (un tema que promete dar todavía interesantes resultados, si bien hasta ahora poco profundizado). Finalmente, un interesante encuentro que pondría en confrontación a Husserl, Heidegger, Ricoeur y la contemporánea «pragmática del lenguaje» en la óptica de la elaboración de una «kommunikative Zeit», es de Joachim Renn, *Existentielle und Kommunikative Zeit. Zur «Eigentlichkeit» der individuellen Person und ihrer dialogischen Anerkennung*, Stuttgart, M und P, 1996.

3 Dejaré de lado, por ejemplo, el contexto histórico en el cual se realiza la reflexión sobre el diálogo y su puesta en escena por parte de Heidegger en



abordaré por este orden: 1) el problema de definir brevemente la forma del diálogo filosófico, especificando los autores y modelos de referencia para Heidegger a la hora de recuperar esta forma expresiva; 2) el de determinar asimismo los elementos originales que, respecto a esta tradición, son los propios de la reflexión heideggeriana sobre el diálogo y diferencian a Heidegger de dichos modelos; y finalmente; 3) el de interpretar, a partir de estos resultados, el texto de Ἀγχιβασίη, profundizando en la teoría performativa del diálogo que Heidegger elabora. De todo esto creo que surgirá un nuevo aspecto en el ámbito de la literatura secundaria sobre Heidegger: la figura de un Heidegger «dialógico», que merece ser clarificada y discutida[4].

2. MODELOS DE DIÁLOGO EN OCCIDENTE

Pero ante todo, ¿qué quiere decir «dialogar»? Reflexionemos sobre la experiencia cotidiana. Para que pueda darse el

Feldweg-Gespräche. Se trata de los años 1944 y 1945. La conclusión de la exposición de Ἀγχιβασίη está fechada el 7 de abril de 1945; la del diálogo en un campo de prisioneros de guerra está datada el 8 de mayo de 1945. Sabemos bien qué está sucediendo en Alemania por aquellos días. Heidegger mismo, a causa del acercamiento de las tropas aliadas a las fronteras del Rhin en noviembre de 1944, se ve obligado a interrumpir su curso y a refugiarse, en bicicleta y sin libros, en Meßkirch. Pero de estas trágicas vicisitudes existe en las páginas de *Feldweg-Gespräche* solamente un eco lejano.

4 Sobre la perspectiva general del «pensamiento dialógico» puede verse el libro de B. Casper, *Das dialogiche Denken*, Friburgo / Múnich, Herder, 2001.



diálogo, cada interlocutor debe reconocer, desde el inicio, las «buenas razones del otro». Lo cual significa que cada persona que dialoga sabe que su posición no es absoluta, definitiva, inmodificable. No sería un diálogo verdadero aquél en el cual quien habla lo hiciera por motivos digamos narcisistas: esto es, utilizando al interlocutor como un espejo en el cual reconocerse a sí mismo. De hecho, en el entramado dialógico, las razones del otro no están necesariamente en función de la simple confirmación de las tesis propias, sino que pueden provocar incluso hasta un cambio en las propias ideas.

He aquí entonces que, como resultado final del entramado dialógico, no encontramos de hecho la garantía de que la posición que uno asume llegue a ser la vencedora. Existe, en cambio, la posibilidad de abrirse inicialmente y sin cálculos a lo que el otro me pueda decir. Por otra parte, si no se le da esta posibilidad a la apertura, no se tiene verdadero diálogo: no deja entonces de ser una mera simulación. Es lo que sucede en uno de los ejemplos más famosos de diálogo filosófico: la obra de Platón. Con mucha frecuencia, en los escritos platónicos el diálogo corre el riesgo de aparecer solamente como una forma extrínseca; Sócrates desarrolla de modo articulado y puntual su argumentación, y los interlocutores no pueden sino confirmar todo cuanto él ha dicho. A menudo, sus preguntas se formulan de tal modo que sólo consienten como respuesta un sí o un no, pero nunca una réplica efectiva. A Platón le debemos, sin duda alguna, un gran descubrimiento: la idea de que el pensamiento consiste en un «diálogo del alma consigo misma» y que, como con-



secuencia, es necesario que la filosofía se haga a veces dialógica[5]. Más aún: en el diálogo, Platón encuentra y practica una forma literaria en la cual se pone en escena, también, la propia capacidad de acogida. En cada diálogo tiene lugar, en efecto, una especie de juego con el lector. El lector está al mismo tiempo dentro y fuera del diálogo mismo. Dentro: en cuanto que sus reacciones están de algún modo anticipadas en las intervenciones presentes en el diálogo mismo. Fuera: porque él es siempre un lector, que puede decidir continuar o interrumpir su lectura.

El mismo Platón, empero, termina por mostrar cuán fácilmente la experiencia del diálogo se transforma en otra cosa de índole bien diversa: en un monólogo camuflado. De hecho, existe siempre en todo diálogo un personaje que asume la posición del autor, que orienta el discurso y que generalmente tiene ventaja sobre los otros interlocutores. Siempre existe, en todo diálogo, un «Maestro» que enseña. No escapa a esta condición, como veremos, el mismo Heidegger.

5 Como es manifiesto para todos, estos aspectos se retoman en el siglo xx, también en polémica con la «condena» heideggeriana de Platón, y en explícito contacto con la «dialéctica» de Hegel, por parte de Hans-Georg Gadamer, que en *Wahrheit und Methode* (Tubinga, Mohr, 1960) elabora una verdadera «rehabilitación» del modelo platónico de diálogo, fundado en la «lógica de pregunta y respuesta». Véase, entre las numerosas contribuciones que profundizan en la confrontación de Gadamer con Heidegger sobre este punto, el reciente ensayo de Thomas Schwarz Wentzer, *Phänomenologie oder Dialektik? Zur Frage nach der Sachlichkeit der Philosophie bei Heidegger und Gadamer*, en G. Figal y H.-H. Gander, *«Dimensionen der Hermeneutischen». Heidegger und Gadamer*, Frankfurt, Klostermann, 2005, pp. 117-132.

Pero también existe, y fue recuperado por el pensamiento filosófico y religioso del siglo xx, otro modelo de diálogo: aquel que remite a la tradición bíblica. El Dios de la Biblia, de hecho, es aquel que crea tanto las cosas como al hombre con la palabra, y que, siempre a través de esta palabra, revela al hombre su voluntad. El diálogo entre Dios y hombre, desde este punto de vista, se convierte en el modelo de toda relación: sea que puede comunicar a los hombres entre sí, sea hasta incluso aquel que une el hombre al mundo en general[6]. He aquí, entonces, por qué el diálogo, en tanto lugar privilegiado en el que se realiza la relación entre Dios, hombre y mundo, es considerado *per se* una cosa buena. He aquí por qué el hombre lo debe practicar. El diálogo adquiere, por tanto, una connotación ética bien precisa: es el modelo ético de toda comunicación, y precisamente con esta connotación viene a ser dicha forma dialógica asumida por algunos pensadores del siglo xx, sean de origen hebreo (Martin Buber y Franz Rosenzweig) o cristiano (por ejemplo, Ferdinand Ebner).

Para estos autores, en fin, pensar significa ante todo comunicar, y comunicar quiere decir precisamente dialogar. En el diálogo, de hecho, se concretiza del mejor modo un pensamiento en el que, como principio, se asume el vínculo entre los seres, no ya un ser en su aislamiento. Y, en este vínculo, Dios, hombre y mundo reciben cada uno su función específica.

6 Cf. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), ahora en F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, ed. R. Mayer, v. II., Dordrecht, Nijhoff, 1976.

3. LA CONFRONTACIÓN DE HEIDEGGER CON ESTOS MODELOS

¿De qué modo se remite Heidegger a estos dos modelos de diálogo —a los cuales llamaremos, en general, «griego» y «bíblico»—, retomados en el siglo xx? Esquemáticamente podemos responder: dando un paso ulterior, esto es, asumiendo algunos aspectos propios de estos modelos dialógicos y conjugándolos con una aplicación ulterior al paradigma del diálogo practicada por algunos autores del romanticismo alemán (en particular Schelling y Solger, pero también encarnada por la concepción dialógica de Hölderlin). Ello tiene, sobre todo, un propósito: el de poner en evidencia el vínculo entre forma dialógica y forma poética.

Considerados desde esta perspectiva, los diálogos de los *Feldweg-Gespräche* se muestran, como dice Heidegger, como algo *Erdachtes*: es decir, ideado, construido. Son, no solamente un texto filosófico, sino también, y al mismo tiempo, un texto poético. Más aún: como veremos brevemente, estos textos muestran ser también un óptimo ejemplo de escritura musical. Pueden encontrarse temas que vienen enunciados, desarrollados, retomados y que se entrelazan unos con otros. Se encuentran diversos registros lingüísticos utilizados por los distintos interlocutores (*Der Forscher*, EL CIENTÍFICO; *Der Gelehrte*, EL ERUDITO; *Der Weise*, EL SABIO), con sus respectivas competencias.

Y bien, propiamente a partir de aquí —esto es, de la confrontación con los modelos «griego» y «bíblico» de diálogo— podemos intentar circunscribir inicialmente la concep-



ción del diálogo propia de Heidegger. Sobresalen particularmente los elementos indicados a continuación:

1. Existe, ante todo, la típica ambigüedad de Heidegger en la confrontación de sus fuentes. Por un lado, de hecho, él hace un uso declarado, o más generalmente implícito, de la filosofía de la tradición. Por otro, en cambio, toma explícitamente distancia de ella y la transforma en objeto de *Destruktion*. Un ejemplo evidente es la relación de Heidegger con Platón y, en nuestro caso, con el modelo platónico de diálogo. A despecho de las bien conocidas declaraciones anti-platónicas, la posición de Heidegger en la confrontación con Platón, como ha puesto en evidencia la reciente literatura secundaria, resulta estar muy articulada[7]. En particular, Heidegger asume de Platón la referencia al diálogo, el diálogo entre varios interlocutores, como forma privilegiada de hacer filosofía. La forma de la filosofía no será ya simplemente la del tratado, consagrada por Aristóteles en su modalidad de monólogo filosófico bien argumentado, sino la del *dia-logos*, la del discurso compartido. Pero, como sucede en Platón, no todos los discursos de los interlocutores están en el mismo plano. Debe existir, de hecho, un guía: en el caso de Ἀγχιβασίη, se trata de *Der Weise*. Además, siempre con respecto a Platón,

7 Puede verse, como ejemplo, el volumen de A. Cimino, *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, Pisa, Edizioni ETS, 2005. Sobre el problema del diálogo entre Platón y Heidegger, véase también C. Partenie y T. Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, Evanston (Illinois), Northwestern U. P., 2005.

el diálogo es la forma que resulta reveladora de una realidad ulterior que trasciende el contenido de los discursos particulares, a los cuales aluden todos los discursos del diálogo y que, de algún modo, los orienta. Ciertamente, en Platón esta realidad ulterior, que da sentido a los variados discursos, está fijada en la forma de las ideas, mientras que en Heidegger es la del *Ereignis*, que se revela y que involucra. Pero el hecho de que los interlocutores no solamente hablen entre sí, sino que además aludan a otras cosas con su solo «decir», es un aspecto que se da tanto en Platón como en Heidegger. El esquema platónico y la exigencia que está en su base es respetado.

2. También con respecto al paradigma bíblico asume Heidegger una actitud dual. Por un lado, se sirve de él para evitar que el diálogo se configure como la expresión de un simple encuentro entre los hombres. Este diálogo, en otras palabras, no es una experiencia antropológica, ya que no se «decide» en el plano del hombre. El diálogo auténtico no es algo predeterminado, sino que, por el contrario, es algo que *se hace*: que se hace en el mientras, en el durante, en el momento mismo de su actuarse. La referencia a la experiencia bíblica del diálogo y a la apertura hacia una dimensión que trasciende el decir de los interlocutores sirve en efecto a Heidegger para expresar el hecho de que el diálogo no depende del hombre. He ahí, entonces, por qué al diálogo el hombre sólo puede abandonarse.

3. La experiencia poética, y la concepción del lenguaje que Heidegger elabora específicamente para este propósito, es

de hecho lo que clarifica este abandono, esta *Gelassenheit*. No somos nosotros quienes hablamos; antes bien, nosotros escuchamos el evento de la palabra. No somos nosotros los que hablamos, sino que la palabra es propiamente *Sage des Ereignisses*. Mejor aún: es *Sage im Ereignis*. Para Heidegger esto es evidente, sobre todo, en la experiencia del poeta y, de un modo especial, en la figura de Hölderlin[8]. Desde este punto de vista, Heidegger se mostró atraído por el modelo romántico de diálogo y él mismo trata de ponerlo en obra, de «construirlo», tal y como puede ser asumido en una forma poética.

4. Una contrucción tal asume en Ἀγχιβασίη una figura musical bien precisa: la de la fuga (*Fuge*). La fuga, como forma musical, es de hecho un juego de espejos que encuentra su desarrollo en un trayecto horizontal. Existe un único tema, que es el que se retoma desde varias voces y, desde este retomarse, la composición musical encuentra su desarrollo. Así sucede, en Ἀγχιβασίη, en el diálogo entre los tres interlocutores, que pareciera que están todos detenidos en un solo punto del sendero[9]. Es más, en la

8 Cf. sobre el tema el ensayo de D. Lüders, *«Das abendländische Gespräch». Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen*, en *Heidegger Studies*, XX (2004), pp. 35-62.

9 La localización del coloquio, como dice el título, es un sendero entre los campos. Falta, casi del todo, el fondo, el panorama. Por este camino se va más allá de todo, sin importar cuál sea la meta e, incluso, sin que importe que ella exista. Importa solamente andar adelante, internarse en el camino. Pero incluso esto, hasta en sus últimas consecuencias, no es del todo verdadero. Aquello que se realiza en Ἀγχιβασίη es más bien una larga

fuga, en algunos casos, el tema se refleja en sí mismo, aparece en forma de reflejo, se trenza consigo mismo. Lo que se expone en la fuga se encuentra en la fuga misma, y de este modo interactúa con otros temas musicales. Del mismo modo sucede en Heidegger: en el diálogo que él construye se profundiza en aquello que se fue elaborando en el diálogo mismo. Existe algo de musical, por lo tanto, y no sólo de poético, en el diálogo que Heidegger construye. La estructura formal del diálogo, en numerosos pasajes, se asemeja a un contrapunto musical en el cual se entrelazan temas diversos, que tienen por contraseña palabras clave, que se abandonan y se retoman por los diversos personajes en los distintos momentos del coloquio.

En suma, teniendo en cuenta estos elementos, que derivan de la confrontación de Heidegger con otros modelos occidentales de diálogo, podemos definir la específica concepción heideggeriana del diálogo mismo. Esta concepción

demora. De tal modo que es el lugar el que muestra aquello que está ocurriendo de un modo más general en el coloquio. Pareciera que, hablando, no se avance, no se vaya más allá; pareciera que se marca el paso, o que no se afronte el argumento que se debe encarar, mientras la cosa se pierde en innumerables desviaciones. Ello puede resultar precisamente irritante para quien lo importante es precisamente afrontar el tema. Y a esta irritación da la voz el personaje del CIENTÍFICO. Pero este moverse sin meta, este demorar, es de hecho aquello que Heidegger quiere evidenciar, aquello que pretende mostrar y realizar a través de la forma dialógica que ha seleccionado. La meta se alcanza sin que se la deba programar. Por ello, el movimiento en realidad no conduce a ninguna parte. Como en el budismo, lo que importa no es el final del viaje, sino el hecho mismo del caminar (o de estar parados): o sea, el camino.

resulta profundamente innovadora respecto a la tradición, aun confrontándose seriamente tanto con el modelo «griego» como con el modelo «bíblico». Respecto al modelo platónico, Heidegger refuerza la centralidad del diálogo como forma de la filosofía; respecto al modelo bíblico, mantiene la concepción del diálogo como respuesta a una pregunta realizada precedentemente en otro lugar; respecto a los modelos poético y musical, subraya el involucrarse que, en todo caso, el diálogo pone en obra: un involucrarse entre los «hablantes» y entre ellos y el evento que los conduce al lenguaje.

Y todavía hay algo más en Heidegger. En él, el diálogo es realizado como probable medio resolutivo, como una posible forma de la filosofía y, más precisamente, del «nuevo pensamiento» que él intenta proponer y practicar. Veamos, concretamente, de qué modo ello acaece, analizando el primero de los diálogos recogidos en *Feldweg-Gespräche*.

4. LA PERSPECTIVA DE Ἀγχιβασίη

En el primero de los *Feldweg-Gespräche*, el diálogo (o mejor, el coloquio, el hablar juntos, que es lo que de hecho quiere decir la palabra *das Gespräch*) se realiza de manera absolutamente no dramática[10]. La estrategia general del discurso heideggeriano es, más comúnmente, la del carácter coloquial *del* lenguaje, en el doble sentido del *genitivus objectivus* (*sobre el*

10 Lo señala claramente M. Riedel, *op. cit.*, p. 97.

lenguaje) y del *genitivus subjectivus* (es el mismo lenguaje el que habla)[11]. Este coloquio está favorecido por los tres interlocutores, por tres personajes: un Sabio (un «Maestro», en la versión parcial, posteriormente publicada en el volumen *Gelassenheit*), un Erudito y un Científico, o sea un Investigador. Ellos corresponden, aunque de forma estilizada, a personajes reales, con los cuales Heidegger había mantenido coloquios específicos. Se trata de Max Kommerell, que es el modelo del erudito, de Werner Heisenberg y de Carl Friedrich von Weizsäcker, modelos para el personaje del Científico.

¿Qué es un diálogo, que es un coloquio en cuanto tal?[12] Esta pregunta se la hace también *Der Weise*:

> DER WEISE: Aber was ist das Gespräch selbst, rein für sich selbst? Das blosse Miteinandersprechen halten Sie offenbar noch nicht für ein Gespräch. Ein Miteinandersprechen ist bei jeder Unterhaltung, bei der Unterredung, bei der Aussprache, bei der Verhandlung; in einem weiteren und unbestimmten Sinne sind auch dies «Gespräche». Nach der betonten Bedeutung dieses Wortes meinen wir mit «Gespräch» doch noch etwas anderes. Was, das ist allerdings

11 En torno a estos aspectos, se pueden seguir las huellas de verdaderos pasos paralelos en el diálogo con el Japonés publicado en *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit.

12 O mejor, ¿qué son los «coloquios», en plural? En ´Αγχιβασίη se hace de hecho referencia a un diálogo precedente sobre el conocer, y respecto al cual ´Αγχιβασίη sería el segundo.

schwer zu sagen. Aber mir scheint, als ob im eigentlichen Gespräch sich dies ereigne, dass etwas zur Sprache kommt[13].

El coloquio, por tanto, no es una posesión, no es cosa que nosotros hagamos. El coloquio es un *lugar*: un lugar en el cual acaece algo. Lo que acaece es que algo, como dice Heidegger, «viene al lenguaje». Pero, ¿qué significa este «venir al lenguaje»? Oigamos de nuevo qué cosa viene dicha en Ἀγχιβασίη:

DER GELEHRTE: Sie verstehen wohl diese Redewendung «zur Sprache kommen» ganz wörtlich.

DER WEISE: Allerdings. Und ich möchte meinen, dass das Wesen des eigentlichen Gespräches sich aus dem Wesen der Sprache bestimmt. Vielleicht ist es aber auch umgekehrt.

DER FORSCHER: Aber ein Gespräch setzt doch die Sprache voraus.

DER WEISE: Vermutlich nicht die Sprache, wohl aber das Wort.

DER GELEHRTE: So dass die Sprache aus dem Wort entspringt.

13 «EL SABIO: Pero ¿qué es el coloquio mismo, el coloquio simplemente considerado? Evidentemente, Ud. no tiene aún por coloquio el mero hablarse unos a otros. Eso se da en toda conversación, en la entrevista, en el debate, en la discusión; en una acepción más amplia e indeterminada, también estos son 'coloquios'. Pero, ateniéndonos al significado enfático de esta palabra, nosotros entendemos por 'coloquio' algo más, un plus. Qué cosa sea ese algo más, es difícil decirlo. Pero me parece como si en el coloquio verdadero acaeciera esto: que algo viene al lenguaje» (*Feldweggespräche*, ed. cit., pp. 56-57).

> DER WEISE: Und das eigentliche Gespräch erst das Wort zur Sprache bringt[14].

En el «coloquio verdadero» algo viene al lenguaje. Pero esto que viene al lenguaje no es algo diferente del lenguaje sino, en cierto sentido, el lenguaje mismo. Por decirlo mejor: es aquello que se da siempre y solamente en el fenómeno del lenguaje. He aquí, entonces, por qué el lenguaje, por una parte, se manifiesta, se expone, mientras por otra alude a otra cosa, más allá de sí: a otra cosa que todavía no es algo de sí mismo, pero que es lo mismo (*das Selbe*) de aquello a lo que el lenguaje como tal alude. Y esto a lo cual el lenguaje alude es lo otro que se manifiesta, es el horizonte: aquello que indica el lenguaje, en otras palabras, es el horizonte del propio límite, aquello que circunscribe la finitud del hombre.

En cuanto que remite al otro, a ese límite, el lenguaje no puede ser semántico, no puede designar, no puede asumir como su modelo la *apóphansis*, sino que la palabra indica y evoca. El lenguaje, por lo tanto, debe ser pensado a partir de la palabra. El diálogo verdadero lleva la palabra al lenguaje.

La palabra, he dicho, indica, evoca. No es designación, ni mucho menos ocasión de dominación (como acaece en la tra-

14 «El ERUDITO: Usted entiende esta locución 'venir al lenguaje' de manera absolutamente literal. El SABIO: Sin duda. Y quisiera decir que la esencia del coloquio verdadero se determina a partir de la esencia del lenguaje. Aunque quizá sea también a la inversa. EL CIENTÍFICO: Pero el coloquio presupone el lenguaje. EL SABIO: Quizá no ya el lenguaje, sino más bien la palabra. EL ERUDITO: De modo que el lenguaje proviene de la palabra. EL SABIO: Y solamente el coloquio verdadero lleva la palabra al lenguaje» (*ib.*, p. 57).

dición bíblica: cfr. *Génesis* 2). No es objetivante ni representativa. No está ligada a una imagen, sino que alude.

Pero la posibilidad de decir esta palabra que indica y alude no está en nuestro poder. Nosotros no podemos querer algo a través del diálogo. Ni lo pueden hacer los interlocutores de Ἀγχιβασίη. Lo que ellos puedan querer –como dice el Sabio, consciente de la paradoja de este decir[15]– es solamente un «no-querer».

Querer el no querer es el modo correcto de pasar a esta forma de comportamiento, asumido precisamente en la confrontación del coloquio. Lo dice claramente Heidegger:

> DER FORSCHER: Dann wäre in der Tat meine Frage, was *wir* im Gespräch wollen, dem Wesen des Gesprächs zuwider, da höchstens dieses mit uns etwas will.
>
> DER GELEHRTE: Gesetzt, dass es überhaupt will. Ihre Frage, was wir im Gespräch wollen, wäre wenigstens eine solche, auf die einer nur so antworten könnte, wie es bereits geschah, indem er sagte, er wolle das Nicht-Wollen[16].

15 También en este escrito de Heidegger se dan numerosas paradojas, que en parte remiten a la inversión de la consciencia, la *Umkehrung*, de la cual habla Hegel en la *Phänomenologie des Geistes* (un tema que, no por casualidad, se recuerda muchas veces en Ἀγχιβασίη). Véase, como ejemplo, el nexo que se puede determinar entre acercamiento y lejanía: «EL ERUDITO. Cuanto más hemos deambulado lejanamente del punto de partida de nuestro coloquio, tanto más nos hemos acercado al tema» (*ib.*, p. 54).

16 «EL CIENTÍFICO: De hecho, entonces mi pregunta –¿qué queremos *nosotros* en el coloquio?– repugnaría a la esencia del coloquio mismo, dado que a lo máximo es *este coloquio* el que 'quiere' algo con *nosotros*. EL

Es, en fin, el coloquio el que quizá quiera algo de nosotros: nosotros podemos solamente «querer el no-querer». Esto significa dos cosas. En primer lugar, que en el coloquio existe una espontaneidad que debe ser salvaguardada. El coloquio, en cierto modo, se hace por sí solo, independientemente de aquello que quieren los que participan en él[17]. En segundo lugar, en el coloquio se revela espontáneamente también su propio tema. La espontaneidad del coloquio, su hacerse a sí mismo, es la manifestación del tema mismo, aquello sobre lo que el coloquio mismo versa. En fin, si tanto el coloquio como su contenido se dan por sí mismos, entonces el deber de quien coloquia es solamente el de secundar esta manifestación, tanto del coloquio como del tema mismo. Se comprende desde este punto de vista la colocación de las temáticas de la *Gelassenheit* y del *Warten* como modos propios del hombre de comportarse, de situarse en la confrontación con el mundo y con el coloquio mismo. Más aún: se comprende cómo, a partir de un momento dado, la palabra clave, el tér-

ERUDITO: Suponiendo que un coloquio, en general, quiera. Su pregunta —¿qué queremos nosotros en el coloquio?— sería al menos tal, que sólo se la podría responder tal y como ya ha acontecido cuando dijo él [el sabio] que quiere el no-querer» (*ib*., p. 58).

17 Cf. *ib*., p. 56: «EL CIENTÍFICO. Pareciera que fuera de ese modo; si bien, yo no puedo negar que la indicación del no querer emerge sin más desde sí misma como respuesta a mi pregunta sobre qué es lo que viene querido en el coloquio. EL ERUDITO: Ahora, el salto que se ha verificado en el pasaje de una discusión concerniente al pensar de la física a la meditación sobre el querer-no querer depende del modo del preguntar, de su inmediata irrupción».

mino que indica y alude a la situación del hombre, sea el verbo *lassen*, unido a todos sus componentes.

Por consiguiente, en el coloquio viene a manifestarse, junto a una «lógica» específica –la de un lenguaje que se presenta en la posibilidad de indicación del *Wort*–, también una «ética» bien determinada. Se trata del *ethos* del *lassen*, de la asunción, como prioritaria, de todos los modos del *lassen* (la *Ge-lassenheit*), del deponer el querer, de la perspectiva del *Warten*, el permanecer en espera. Todo ello se experimenta en el coloquio. Aún más: a todo ello conduce el coloquio, todo ello involucra. Lo afirma nuevamente Heidegger:

> DER WEISE: Doch das Gespräch wartet erst darauf, das zu erreichen, wovon es spricht. Und die Sprechenden des Gesprächs können nur in seinem Sinne sprechen, wenn sie dafür bereit sind, dass ihnen im Gespräch etwas widerfährt, was ihr eigenes Wesen verwandelt[18].

Pero la elaboración de esta «ética» es posible solamente si se tiene en cuenta el hecho de que la *Gelassenheit*, el *Lassen*, el *Warten*, el *Nicht-Wollen* no son más que el modo humano de corresponder a aquello que se da en el coloquio como lenguaje. Más aún: ellos son el modo en el que es posible para el hombre acoger aquel lenguaje que, en la forma de la indica-

18 «EL SABIO: Ciertamente, el coloquio está en espera sólo de alcanzar aquello de lo cual habla. Y los interlocutores del coloquio pueden hablar solamente en el sentido de éste si están preparados para que en el coloquio les suceda algo que transforme su propio ser» (*ib.*, p. 57).

ción, es al mismo tiempo lo que se manifiesta y lo que alude, algunas veces, también a lo otro. Esto es en realidad la marca del pensar: pensar aquello que se manifiesta y que, en el manifestarse, a su vez manifiesta. Manifiesta algo de más. Esto de más, al cual el manifestarse reenvía, es aquello que se retrae. He aquí el porqué de que el *Ereignis* resulte, al mismo tiempo, también *Enteignis*. En una palabra: aquello que revela al mismo tiempo *se revela*. Y, revelándose, de consuno *se esconde*.

Hemos dicho que todo ello debe encontrar correspondencia en una forma lingüística y filosófica bien precisa. Y es el coloquio, de hecho, la forma filosófica que sirve a este propósito. Pero, esta vez, no en el sentido del diálogo platónico ni en el del hebreo-cristiano. Tampoco en la dirección de la dialéctica hegeliana, ni en el modo en el cual Gadamer la repiensa. Frente a todos ellos, según Heidegger, en el diálogo no sólo debe favorecerse esta revelación del evento, que de consuno se sustrae y remite a otro, sino que también el diálogo mismo debe configurarse precisamente del mismo modo. El diálogo se hace coloquio. En una palabra: el diálogo en Heidegger adquiere un explícito carácter performativo, pone en obra aquello mismo a lo cual alude.

Ello significa que el primero de los *Feldweggespräche*, el texto que hemos examinado, es un diálogo sobre el diálogo y a la vez un diálogo sobre el filosofar; es un filosofar en forma de diálogo y un filosofar sobre el diálogo; es un modo kenótico de hacer emerger, a través de esta autorreferencia, el necesario reenvío al otro, la no deseada necesidad de dejar espacio a otra cosa. En fin: es un modo de hacer emerger el



evento como evento de palabra (*Sage*) en las palabras (en el diálogo) de los hombres[19]. He aquí por qué resulta una forma de la *Gelassenheit*, promueve la *Gelassenheit* y se conserva en la *Gelassenheit*.

Todo ello, en Ἀγχιβασίη, es dicho explícitamente:

> DER WEISE: Warum lassen wir denn, unserem Gespräch nicht seinen freien Gang?
>
> DER GELEHRTE: Hierbei achten wir jedoch auch darauf, dass das Gespräch bei seinem Thema bleibt.
>
> DER WEISE: Gewiss. Je gemässer wir freilich darauf achten, je mehr entschwindet uns das Thema.
>
> DER FORSCHER: Wie meinen Sie das?
>
> DER WEISE: Ich meine, dass wir nicht nur das besondere Thema des Gesprächs verlieren, sondern überhaupt von der Bindung an alles Thematische gelöst werden.
>
> DER GELEHRTE: Weshalb misstrauen Sie so dem Thematischen?
>
> DER WEISE: Weil es, wie der Name sagt, das von uns Gesetzte ist, während doch in Gesprächen von der Art des unsrigen das Besprochene von sich aus sich uns zur Sprache und damit nahe bringen möchte.

19 Éste es un carácter muy presente en el estilo filosófico usado por Heidegger precedentemente: cf. por ejemplo el modo en el cual el *Dasein* profundiza en la *Seinsfrage* en *Sein und Zeit*. He insistido sobre el carácter performativo de esta cuestión en mi comentario a *Sein und Zeit*: cf. A. Fabris, *Guida alla lettura di «Essere e tempo» de Martin Heidegger*, Roma, Carocci, 2000.

DER FORSCHER: Dann gilt es gerade darauf zu achten, was sich da nähert, zuweilen aber auch oder gar sehr oft sich entfernt.

DER GELEHRTE: So dass beim sprechen das Hineinhören in das Gespräch fast wesentlicher wäre als das Aussagen?

DER WEISE: Dies nur meinte ich mit dem Bedenken gegen das Planmässige[20].

5. Conclusión

En conclusión, puedo resumir brevemente en las tesis siguientes cuanto he venido diciendo:

1. En Heidegger el diálogo, el coloquio, es usado como la forma performativa en la cual *se hace* el filosofar.

20 «EL SABIO: ¿Por qué no dejamos entonces que nuestro coloquio siga su libre curso? EL ERUDITO: Por otra parte, es necesario estar atentos a que el coloquio permanezca fiel a su temática. EL SABIO: Ciertamente. Pero cuanto más atentos estamos, tanto más se nos escapa el tema. EL CIENTÍFICO: ¿Qué quiere decir Ud. con ello? EL SABIO: Quiero decir que no sólo perdemos el específico tema del coloquio, sino que, en general, nos liberamos del ligamen de confrontarnos con todo lo temático en general. EL ERUDITO: ¿Por qué desconfía usted tanto de lo temático? EL SABIO: Porque, como dice el término mismo, se trata de una cosa que ponemos siempre nosotros, mientras en coloquios como el nuestro aquello de lo que se habla debería desde sí y por sí llevarnos a nosotros al lenguaje y con ello acercarnos a él. EL CIENTÍFICO: Es necesario, por ello, estar atentos al hecho de que aquello que se acerca, a veces también, e incluso con mucha frecuencia, se aleja. EL ERUDITO: De modo que, cuando se habla, el ponerse a la escucha del coloquio, ¿sería casi más esencial que la enunciación? EL SABIO: Yo no apuntaba sino a esto cuando me manifestaba contra algo programado y conforme a plan» (*Feldweggespräche*, ed. cit., p. 76).

2. Ello significa que el diálogo, el coloquio, es el lugar en el cual viene teorizado aquello que precisamente acaece, y en el cual acaece propiamente aquello que se teoriza.
3. El *Gespräch*, de todos modos, es algo que no puede reducirse a una simple dimensión antropológica. En ello acaece de hecho algo que no depende del hombre, y de lo cual el hombre puede permanecer a la espera, sin que ello dependa de su voluntad. Aquí acaece algo más que una *Horizonsverschmelzung*.
4. Es deber, entonces, de la filosofía hacer emerger una relación tal, una tal manifestación de aquello que acaece en el diálogo. Y al mismo tiempo se debe también teorizar precisamente aquella forma dialógica que permite que una tal manifestación acaezca. Usando las palabras de Ἀγχιβασίη: tarea de la filosofía es favorecer la verdadera *Gelassenheit*; el abandono de las cosas y a las cosas; el abandono a aquello que el lenguaje indica y el abandono al lenguaje mismo. El camino para obtener todo ello puede ser nombrado a través de una expresión que debe entenderse de manera absolutamente no dialéctica: es el camino del «querer el no-querer».
5. En una palabra: el coloquio en Heidegger es una forma filosófica en la cual los interlocutores hacen experiencia de su involucrarse en el filosofar desde el interior del filosofar mismo. Y haciendo de este modo, hacen la experiencia también del límite propio del filosofar: de aquello en virtud de lo cual es el filosofar una actividad del hombre.

LOGOS — DICHTUNG. DE LA DESTRUCCIÓN DE LA LÓGICA A LA ESCUCHA DE LA *DICHTUNG*

Jean-François Courtine

Traducción de Ana C. Conde

Cuando se trata de determinar la relación del pensamiento de Heidegger con la filosofía griega[1], existe común consenso en distinguir tres períodos: el primer período corresponde fundamentalmente a los años de enseñanza en Marburgo, en el que el filósofo proyecta un *Aristotelesbuch* (libro sobre Aristóteles) antes de arribar a *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*). Este período tiene como principal objetivo reactivar la γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (lucha de gigantes acerca del ser) o, con otras palabras, volver a plantear la pregunta por el sentido del ser, haciéndose eco de la formulada por Platón en el *Sofista*, y recogida como exergo por Heidegger en *Sein und Zeit*. El método allí empleado es el de la *destrucción* fenomenológica, que tiende, en primer lugar, a deshacer los recubrimientos y

1 Cf. el estudio de Marlène Zarader, «Le miroir aux trois reflets», en *Revue de Philosophie Ancienne* (1986), pp. 5-32; en M. Caron (ed.), *Heidegger, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, París, Le Cerf, 2006.

estratificaciones de la tradición con el fin de acceder de un modo nuevo al nervio de los planteamientos ínsitos en las cuestiones inicialmente elaboradas por Platón y Aristóteles.

Desde esta perspectiva, es evidente que los pensadores presocráticos no juegan como tales ningún papel especial en la economía de la destrucción: es siempre Aristóteles el que se erige como interlocutor y guía privilegiado. El segundo período, al cual me ceñiré aquí, es precisamente el del hallazgo de los presocráticos como instancia radicalmente crítica frente a la instauración platónico-aristotélica de la metafísica, y a la vez –y al mismo tiempo– como apertura de la dimensión «poética» del pensar (el *dichtendes Denken* [pensar poetizante]). A grandes rasgos, este período se corresponde con la enseñanza de los años treinta y cuarenta, y se caracteriza por el abandono del proyecto de «cimentación» (*Grundlegung*) de la metafísica, siguiendo el hilo conductor de la ontología fundamental. No hay duda, por último, de la conveniencia de distinguir un tercer período cuya cronología es, a decir verdad, bastante más difícil de establecer con exactitud: en él, la idea misma de «otro inicio», estrictamente correlativo de la repetición rememorante de la grandeza del primer inicio pre-platónico y pre-aristotélico, da paso a una reflexión centrada más libremente sobre la palabra y su juego inmanente, aun cuando las experiencias de pensamiento de este último período[2]

2 Cf. *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1965, p. 159. Hay traducción al castellano de Yves Zimmermann, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 143: «Las tres conferencias que siguen [...] quisieran llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla».

no dejan de presuponer todavía lo conseguido en la citada gran controversia del segundo período con los griegos anteriores a Sócrates, sobre todo por lo que hace a la idea de «tautología», que remite más a Parménides que a Heráclito.

Me gustaría contribuir aquí al esclarecimiento de la situación del período presocrático dentro de la economía general del pensamiento de Heidegger, y en particular de la «conexión» Heráclito-Hölderlin. A este respecto, creo que la pregunta por la lógica o por lo «lógico» proporciona, para empezar, un hilo conductor privilegiado, en la medida en que permite atender —siguiendo el paso que conduce de la destrucción histórico-crítica al quebrantamiento o al desmantelamiento del reino de la lógica— al surgimiento de una meditación sobre el λόγος que da a ver la esencia de la palabra (el λόγος, entendido no ya como *Satz*, como λόγος ἀποφαντικός o proposición, sino como *Sammlung*, es decir, como «reunión», «colección», «colecta»).

El curso de 1935, *Einführung in die Metaphysik* (*Introducción a la Metafísica*), publicado por el mismo Heidegger en 1953, constituye sin duda una etapa decisiva en este paso de «lógos» a *Sprache* (lenguaje) y a *Dichtung* (poesía), en la medida en que se encuentra allí un ejemplo (aunque éste no es el primero, y sería necesario tomarse tiempo para volver sobre esta compleja cronología) del comentario del fragmento 53 de Heráclito, en el marco de una reflexión sobre «la gramática y la etimología de la palabra ser», destinada a volver a poner en cuestión la «comprensión griega» del lenguaje o de la palabra.

Recordaré este conocido fragmento de Heráclito:

> Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Que Heidegger traduce así, en 1935:

> Auseinandersetzung ist allem (Anwesen) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt, allem aber (auch) waltender Bewahrer. Sie läßt nämlich die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie (heraus) als Knechte, die anderen aber als Freie[3].

Según una reciente traducción francesa, de Pascal David:

> La confrontación <el diferendo> es lo que engendra (deja eclosionar) todo (aquello que se despliega en presencia), (no menos que) aquello que salvaguarda todo bajo su reino. A unos los hace aparecer como dioses; a otros, como hombres; a unos los hace que resalten como siervos; a otros, como hombres libres[4].

3 GA 40, 66. [N. de la T.: según la versión de Conrado Eggers Lan, en *Los filósofos presocráticos*, v. I, Madrid, Gredos, 1978, p. 387: «Guerra es padre de todo: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres».]

4 M. Heidegger, *Grammaire et étymologie du mot «être»*, París, Le Seuil, 2006. [N. de la T.: La traducción de P. David reza así: «La confrontation <le différend> est ce qui engendre (laisse éclore) tout (ce qui se déploie

Permítaseme citar además algunas palabras del comentario:

> Aquello que se denomina aquí πόλεμος, es un conflicto (*Streit*) que rige con anterioridad a todo lo divino y lo humano. No es una guerra (*Krieg*) al modo de los hombres. La lucha (*Kampf*), según la piensa Heráclito, es aquella gracias a la cual viene por lo pronto a separarse (*auseinandertreten*) en el curso de la confrontación (*im Gegeneinander*) aquello que despliega su presencia: es el combate gracias al cual posición, condición y rango encuentran criterio de ordenación dentro de la presencia. En tal separación (*Auseinendertreten*) se abren fallas, se manifiestan contrastes, alejamientos y ajustes[5]. Gracias a esta separación en el seno de la controversia (*in der Auseinendersetzung*), un mundo encuentra su configuración (*wird Welt*). Esta controversia (*Auseinandersetzung*) no llega a dislocar la unidad, y menos aún la destruye; antes bien, la configura, constituyendo su reunión (*Sammlung*, λόγος). Πόλεμος y λόγος son lo mismo (*sind dasselbe*)[6].

en présence), (non moins que) ce qui sauvegarde tout sous son régne. Les uns, elle les laisse apparaître comme des dieux, les autres, comme des hommes, les uns elle les fait ressortir comme des serviteurs, les autres comme des hommes libres».]

5 No se trata aquí de «dislocaciones», como se señala erróneamente en la traducción francesa de P. David.

6 [N. de la T.: cf. la traducción castellana de E. Estiú de *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1966, p. 98: «El llamado πόλεμος es aquí el conflicto que impera con anterioridad a lo divino y a lo humano y no, de ninguna manera, la guerra según el modo de los hombres. En primer lugar, la lucha pensada por Heráclito hace separar en opuestos a lo que es (*Wesende*) y constituye lo único que permite relacionar, en la presencia

El punto central sobre el cual se orienta la presente exposición en su totalidad vendrá constituido por la conclusión del breve comentario recién citado (el cual no podré comentar en detalle ni comparar con otros comentarios).

Pero, por el momento, retomaré el hilo conductor inicial, retrocediendo a un punto muy anterior a la reflexión sobre la *Sprache* tal y como ésta se desarrolla en la *Introducción a la Metafísica* de 1935; y lo haré recordando otra pregunta de Heidegger, mucho más antigua:

> ¿Qué es la lógica? Con esta pregunta nos vemos aquí emplazados ante un problema cuya solución queda reservada al futuro.

La pregunta, así formulada por Heidegger desde 1912[7], puede ser considerada en efecto como una de esas interrogaciones fundamentales, susceptibles de integrar las principales etapas de un largo camino de pensamiento, a la vez que le restituyen de este modo su más rigurosa coherencia.

En este camino que conduce de la lógica al lenguaje (sea como *Sprache* o como *Dichtung*, en cuanto *Ursprache*), podemos distinguir al menos tres etapas: la de los escritos de juventud,

(*Anwesen*) la posición, condición y jerarquía. En tal separación se manifiestan abismos, contrastes, lejanías y puntos de juntura. El mundo llega a ser por la separación. (Ésta no disocia ni destruye la unidad. La constituye: es reunión [λόγος]. Πόλεμος y λόγος son lo mismo)».]

7 «Neuere Forschungen über Logik», en GA 1, 12.

todavía marcados por la problemática de la validez como primera dilucidación del ser en el juicio; la de la «destrucción» fenomenológica, un enfoque que consiste fundamentalmente en retornar, partiendo de la interpretación «escolar» o «escolarizada» de la lógica aristotélica, a una problemática mucho más original del λόγος, entendido como un modo de desvelamiento del ser y de su verdad. A grandes rasgos esta etapa corresponde al período de Marburgo y a la elaboración de *Sein und Zeit*; y podría concluir en el curso de 1929-1930 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*[8] [*Los conceptos fundamentales de la metafísica*]), en cuyo «final», y en el horizonte del problema del mundo, viene recapitulado el análisis crítico de la proposición enunciativa y de su presunta fundación en la doctrina aristotélica del λόγος como λόγος ἀποφαντικός.

La tercera etapa ya no constituye una etapa de «destrucción», si la entendemos todavía en el sentido de destrucción (y no de «deconstrucción») fenomenológica[9]. Si todavía está permitido hablar de destrucción (en los años treinta), es a partir de ahora en el obvio sentido de quebrantamiento (*erschüttern*), de «desmantelamiento» o de «desorientación», según la imagen, de gesto violento, de sacar algo de quicio, una imagen notoriamente empleada en la *Introducción a la*

8 *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, en GA 29-30, Frankfurt, Klostermann, 1983.

9 «Destrucción crítica histórica», según la fórmula del curso de 1925/26; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Frankfurt, Klostermann, 1976. Hay traducción castellana de J. A. Ciria Cosculluela en Madrid, Alianza, 2004.

metafísica[10]. Esta última etapa (la última, al menos, del limitado recorrido que propongo hoy) corresponde al establecimiento de una nueva división que pasa, a partir de ahora, al interior de la filosofía antigua, entre Platón y Aristóteles por un lado –la instauración de la metafísica concebida como γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (lucha de gigantes acerca del ser)– y, [por el otro], un pensamiento más matinal, como el de los presocráticos (el *dichterisches Denken* [el pensar poético]). Así, el «inicio» de alguna manera se desdobla, y revela la *Zweideutigkeit*, la ambigüedad que viene afectando hasta ahora tanto a las enseñanzas de Platón como a las de Aristóteles.

Dicho de otra manera: podemos considerar que el «momento» presocrático (a grandes rasgos heraclíteo y después parmenídeo) aparece como tal en la economía interna del pensamiento de Heidegger desde el punto en que, en la misma filosofía griega, viene puesta de manifiesto una fractura, que le imprime su ritmo propio y fulgurante, entre un primer inicio y un fin cuya grandeza se emplaza bajo el signo de Platón y de Aristóteles[11]. Y es este «fin» todavía incipiente el

10 GA 40, 144; trad. cit., p. 223: «El solo paso posible sería el que ella [la lógica-metafísica, A.C.] ... fuera desquiciada desde su *fundamento*».

11 GA 40, 137; trad. cit. (modif.), p. 214: «Sin embargo, el desbordamiento del lógos, y su pre-paración para convertirse en tribunal del ser, aconteció dentro de la filosofía griega, determinando incluso el término de la misma. Sólo superaremos la filosofía griega, entendida como origen de la filosofía occidental, cuando, al mismo tiempo, concibamos este inicio en su terminación originaria; pues única y solamente ésta fue concebida, por la posteridad, como 'inicio', encubriendo así el inicio original. Pero esta terminación incipiente del gran inicio –la filosofía de Platón y Aris-

que, a continuación, no dejará de «degenerar», según Heidegger, hasta su recapitulación hegeliana[12].

Todo transcurre aquí como si la misma filosofía griega, en la secuencia, por otro lado extraordinariamente breve que Heidegger toma en todo caso en consideración, se abismara desde entonces en su interior para hacer aparecer su trasfondo pre-metafísico, cuya huella se nos ha conservado en la palabra fragmentaria de unos pocos pensadores. Y se trata efectivamente de «palabras», de *Worte*, ciertamente muy poco numerosas, y de las que es preciso hallar su potencia de nominación: φύσις, λόγος, ἀλήθεια (*physis, lógos, alèthéia*), cuya constelación dibuja el horizonte general de una experiencia no tematizada como tal ni planteada por los primeros filósofos.

En un muy notable pasaje del curso de invierno de 1934-1935, que propone un comentario del himno de Hölderlin *Germanie* (*Germania*), encontramos asociados tres términos conductores (a los cuales hay que añadir también justamente el πόλεμος del fragmento 53); se trata de un pasaje que coloca frente a frente la «comprensión del ser en Hölderlin» –Heidegger acaba de citar el fragmento de éste titulado *«das Werden im Vergehen»* (*«El devenir en el perecer»*)– y la «potencia del pensamiento heraclíteo». Pasaje verdaderamente notable que comenta muy concisamente los fragmentos 51 (la

tóteles– sigue siendo grande, aun cuando descontemos por completo la grandiosidad de su expansión occidental».

12 GA 40, 144; trad. cit., p. 223: «La filosofía de los griegos no alcanzó el predominio occidental desde su principio originario, sino desde su incipiente final, que en Hegel llegó a un grande y definitivo cumplimiento».

παλίντροπος ἁρμονίη, *palíntropos harmoníe*), 48 (basado en el juego de palabras debido a la acentuación de la palabra «bíos»: el arco, cuyo nombre es Βιός, obra de muerte), el 54 sobre la ἁρμονίη ἀφανὴς (*harmonia aphanés*) y nuestro fragmento 53, del que extraigo un pequeño comentario:

> La lucha (*Kampf*) es la potencia de engendramiento del ente, no de tal manera que, después de haber introducido las cosas en el devenir, se retire de ellas; al contrario, la lucha preserva y administra (*bewahrt und verwaltet*) también al ente precisamente en la constancia de su ser (*Wesensbestand*). La lucha es ciertamente aquello que engendra, pero también aquello que manda.

El fragmento 80 se vertebra también sobre el «pólemos»:

> Es necesario saber que la lucha está siempre presente en todo ente (τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν), que la justicia es discordia y que todo ente viene al ser [viene a serlo, a ser ente[13]] por la discordia y la necesidad (καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών).

El fragmento 67:

> Dios es día noche, invierno verano, guerra paz (πόλεμος εἰρήνη), abundancia y hambre; se transforma como el fuego.

13 [N. de la T.: se trata de un añadido del autor del artículo.]

Y finalmente (en este comentario de *Germania*), el fragmento 93 sobre «el Señor, cuyo Oráculo está en Delfos», aquel que οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλα σημαίνει («no dice nada, no habla ni encubre, sino que da una señal»)[14].

No me entretendré en el comentario de los comentarios heideggerianos a estos fragmentos, pero, ya que se trata del recorrido que conduce a esta nueva interpretación del λόγος - πόλεμος, quisiera subrayar la ruptura que introduciría ya la Lección inaugural de Friburgo, en 1929, en relación con la óptica de la destrucción fenomenológica, aun cuando esta ruptura no haya alcanzado todavía su perfil definitivo, que tendrá lugar, como hemos visto, en 1935, al inicio de la *Einführung in die Metaphysik* (*Introducción a la metafísica*).

El Discurso inaugural se pregunta, como sabemos, por el sentido de la «negación», para concluir –resumo muy rápidamente– que el «no» no podría ser engendrado por la negación (*die Verneinung*) sino al contrario: es la negación la que está «fundada» sobre el «no» (el *Nicht*), el cual a su vez encuentra su origen en el anonadamiento de la nada (*das Nichten des Nichts*)[15].

14 [N. de la T.: fragmento traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte y que corresponde con la versión de Heidegger, en «Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, *Física* B, 1», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 231.]

15 *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1976, pp. 9 y 117; hay traducción castellana de Xavier Zubiri en Santiago de Chile / Madrid, Cruz del Sur, 1963, p. 44: «Pero tampoco la negación es otra cosa que un modo de esa actitud anonadante, es decir, de esa actitud previa fundada sobre el anonadar de la nada».



> Das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt (La nada es el origen de la negación, no al revés).

He aquí su corolario, que aquí nos interesa en primer lugar:

> Al quebrantar así el poder del *entendimiento* en esta cuestión acerca de la nada y del ser, hemos decidido, al mismo tiempo, la suerte de la soberanía de la «lógica» dentro de la filosofía. *La idea misma de la «lógica» se disuelve en el torbellino de una pregunta más original*[16].

Heidegger añadirá en una nota marginal: «'Logik', d.h. die *überlieferte* Auslegung des Denkens» («Lógica, es decir, la interpretación tradicional [que se da] del pensar»)[17].

Según esto, es comprensible que la cuestión que va a imponerse desde ahora pueda enunciarse bien poco después: *Was heißt Denken?* (¿Qué significa pensar?) (tal es también, por cierto, la cuestión de la *Einführung in die Metaphysik*), así como que dicha cuestión intente formularse a la medida de este su enfoque, verdaderamente revolucionario[18].

Recordemos aún esta otra formulación de la tesis fundamental de la Lección inaugural especialmente interesante al respecto:

16 [N. de la T.: *ib.* subrayado por el autor del artículo en la traducción francesa, no en el original alemán.]

17 *Ib.* Actualmente es por desgracia imposible, como es sabido, datar estos *marginalia*.

18 GA 40, p. 90; trad. cit., pp. 155 y s.

> Pero, además, la cuestión acerca de la nada comprende la metafísica entera porque nos fuerza a hacernos problema del origen de la negación; es decir, nos fuerza a decidir sobre la *legitimidad* con que la «lógica» *impera* sobre la metafísica[19].

Y sigue siendo esta cuestión acerca de la soberanía o de la dominación (*Herrschaft*) de la lógica la que será examinada en *Einführung in die Metaphysik*, según una acepción aún más resueltamente polémica de la destrucción. A partir de ahora se trata en efecto de contrarrestar una dominación, de invertir una «soberanía» cuyo imperio es tal que bien pueden ser descuidadas todas las diferencias secundarias, y en particular aquellas que apuntarían a algo así como un progreso de la lógica.

> En efecto, la lógica, a pesar de Kant y de Hegel, no ha dado paso alguno en lo esencial y radical. El solo paso posible sería el que ella (cuando se la entiende como perspectiva decisiva para la interpretación del ser) fuera desquiciada desde su *fundamento*[20].

«Sacar a la lógica-metafísica de quicio» significa retornar a una acepción pre-metafísica, pre-lógica del «lógos».

19 GA 9, p. 120; trad. cit., p. 51 y s. [N. de la T.: es el autor del artículo quien subraya «*souveraneité légitime*».]
20 GA 40, p. 144; trad. cit., p. 223; cf. también GA 40, pp. 128 y s.; trad. pp. 157 y s.

En *Introducción a la Metafísica* –ese curso que constituye el primer gran testimonio del movimiento que retrocediendo más acá de la Grecia de la instauración platónico-aristotélica de la metafísica, conduce a un inicio más matinal–, Heidegger recapitula el conjunto de las cuestiones desde este momento rectoras:

> Wie geschieht das ursprüngliche Auseinandertreten von «logos» und «physis»? (¿Cómo acontece la separación originaria de «lógos» y «physis»?)
> Wie kommt es zum Heraustreten und Auftreten des «Logos»? (¿Cómo se llega al provenir y al sobrevenir del «lógos»?)
> Wie wird der «Logos» (das «Logische») zum Wesen des Denkens? (¿Cómo el «lógos» (lo «lógico») llega a ser la esencia del pensar?
> Wie kommt dieses «Logos» als Vernunft und Verstand zur Herrchaft über das Sein im Anfang der griechischen Philosophie? (¿De qué modo este «lógos», definido como razón y entendimiento, llegó a adquirir dominio sobre el ser, en el inicio de la filosofía griega?)[21].

Éstas son en efecto las cuestiones, rigurosamente formuladas desde 1934-1935, que continúan guiando los cursos de los años 40 (semestre de invierno del 42-43 y semestres de verano del 43 y del 44), dedicados respectivamente a Parménides y a Heráclito. La cuestión central será a partir de

21 GA 40, p. 131; trad. cit., p. 160.

ahora —al hilo de la pregunta por la lógica, y con vistas a recuperar su determinación original, preplatónica[22]— la pregunta: *Was heißt Denken?* ¿Qué significa pensar? Una fórmula que es necesario entender ahora como búsqueda de aquello que prescribe al pensamiento, al ofrecerse a él, que le otorga al don de pensar al ser requerido por aquél por tal exhorto. El curso dedicado a Heráclito, en 1943-44, está en efecto enteramente vertebrado por una oposición principal entre la lógica definida tradicionalmente como «Lehre vom richtigen Denken»[23]: el estudio de las reglas del pensamiento, y la lógica en su acepción original como apertura atenta a la cosa en cuestión (la *Sache*), sus requerimientos y su desarrollo propio. Pero ¿de qué Cosa se trata cuando la sola cuestión no es ya sino la del pensar? La respuesta parecerá por de pronto necesariamente «pobre» y decepcionante. Lo que requiere al pensamiento es el «ser-pensado-de-antemano»: el *Zu-denkendes* (lo primero que hay que pensar y que da qué pensar). El pensamiento no es verdaderamente él mismo, no está a la altura de su esencia, hasta que no responde a aquello que se le dispensa o destina a la medida de una historia concebida a partir de ahora como la unidad de un *destino* (*Geschick*)[24]. Sin

22 Cf. GA 55, p. 185: «La simple intención de esta conferencia está destinada a acceder a la 'Lógica' originaria».

23 GA 55, p. 189.

24 N. de la T.: Heidegger empleará el término *Geschick* para referise al «destino», pero hay que hacer notar que *Geschick* viene del verbo *schicken*, «enviar» o «hacer llegar», por lo que además conlleva la idea de un envío, de ahí que *Geschick*, a la vez «destino» y «envío», sea por ende también todo lo que atañe tanto a la destinación como a lo destinado.

embargo, es preciso evitar aquí la tarea, de ese modo formalmente definida –el pensamiento como rememoración de aquello que se ofrece al pensar desde el origen de un primer inicio nunca todavía verdaderamente acontecido como tal–, a la exigencia de pensar aquello que es. El pensamiento rememorante (*Andenken*), en efecto, no pretende convertirse en algo histórico, recapitulando por interiorización (*Erinnerung*) un pasado de este modo asegurado como asumido (*Aufhebung*); antes bien, se aplica a poner a la luz los rasgos fundamentales de aquello que es y que Heidegger llama, siguiendo a Nietzsche, nihilismo, o sea, la figura dominante de la estructura de emplazamiento, la *Machenschaft* (maquinación), y después el *Gestell* (estructura de emplazamiento).

Es así también como el pensamiento se impone como tarea, convirtiéndose *para nosotros* –ahora que finalmente es posible recuperar una primera destinación en cuanto tal– en algo necesario, y aun en lo más necesario.

> Denken ist not, damit wir dadurch einer wohl noch verborgenen Bestimmung des geschichtlichen Menschen entsprechen [...]. Richtig denken, aus der Sache denken, überhaupt denken, ist not, ja allerzeit denken lernen – ist das Nötigste.

> Pensar es necesario, a fin de que podamos corresponder de ese modo a la destinación/vocación aún velada del hombre histórico [...]. Pensar exactamente, pensar a partir de la

> Cosa, pensar absolutamente: eso es lo necesario; más aún, aprender a pensar en cada caso... es lo más necesario[25].

Vemos aquí lo que conlleva esta nueva determinación del pensar a la escucha del Λόγος[26]: nada menos que una nueva determinación de la esencia del hombre como ser histórico, es decir, precisamente como este ente singular (*Da-sein*) interpelado por una destinación[27]:

> «der geschichtliche Mensch» – dies meint dasjenige Menschentum, dem ein Geschick zugedacht ist und zwar als das Zu-denkende.

> «el hombre histórico» – eso es lo que mienta esa manera de ser humano a la que se le ha reservado [y dado a pensar] un destino y precisamente en cuanto aquello que hay [y da] que pensar.

Así como en la época de *Sein und Zeit* cabía exponer como estructura rectora en la interpretación de la comprensión una

25 GA 55, p. 189. N. de la T.: tanto Heidegger como el autor juegan con la estrecha cercanía de *Geschick* y *Bestimmung* (determinación y destinación, y aun vocación: de *Stimme*, voz).

26 Heráclito, fr. 50: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σόφον ἐστιν ἓν πάντα εἶναι. («Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una»). Cf. GA 55, pp. 242 y ss; trad. cit. (modif.) de Conrado Egger Lan, p. 386.

27 N. de la T.: en el original: «adresse, un envoi destinal». En castellano es innecesaria la repetición. La dirección es ya una destinación.

estructura-de-previo (la *Vorstruktur*), así también cabe ahora poner de relieve la entrada en vigor de una estructura que puede ser caracterizada como estructura de destinación (*Zu-Struktur*). La destinación se entiende aquí como un sobrevenir o un venir-que-otorga-de-antemano, conforme a una precesión en todo caso in-anticipable[28].

Esta [destinación] se convierte en rectora cuando se accede a la cuestión principal de la meditación heideggeriana que toma desde entonces en consideración el momento presocrático, a saber, la pregunta ¿Qué es pensar?, algo que acontece cuando no cabe ya determinar al pensamiento ni como representacional ni como objetivante, y menos aún, desde luego, como algo ubicado en el horizonte del λόγος ἀποφαντικός (según la estructura de un λέγειν τι κατά τινός), es decir, entendido como piedra angular del reino o del imperio de la «lógica»[29].

¿Cuáles son las consecuencias que se siguen de esto por lo que respecta al pensamiento y a su objeto, o mejor, a su tarea (*Aufgabe*)?

El «objeto» del pensamiento es a partir de ahora, unívocamente, el pensar (*cum emphasi*) o, si debemos especificarlo aún más, el pensar de los pensadores.

Es necesario (χρή) –pero ¿qué es exactamente lo que obliga aquí? ¿cuál es el origen de la ley, de la prescripción?–, es

28 Cf. también GA 55, p. 189.

29 Cf. la cuestión central del curso sobre Heráclito, GA 55, p. 219: «La cuestión sigue estando en el modo en que sea pensado lo pensado, en caso de que lo sea sólo como objeto y Objeto (*Gegenstand und Objekt*)».

necesario pensar el pensamiento, es decir, pensar el pensar. No ciertamente en el sentido de la νόησις νοήσεως, rasgo característico de un dios aristotélico autosuficiente y satisfecho de sí[30], ni tampoco en el horizonte hegeliano (especulativo-dialéctico) de una *Wissenchaft der Logik* (*Ciencia de la Lógica*) aun cuando la controversia con Hegel siga existiendo por debajo de la relación de Heidegger con Grecia, ya que lo que también se juega en esa controversia consiste para empezar en arrancar a los presocráticos de la superación lógico-dialéctica hegeliana[31].

Es decir, que el Pensar, entendido aquí enfáticamente, se encomienda al ser, al ser como aquello que propiamente da que pensar, y exhorta a pensar. Sin duda, pero ¿qué hay del ser? En todo caso, una cosa está clara: se trata cada vez menos del ser del ente y cada vez más del intento de pensar al ser sin lo ente, según viene ortográficamente señalado desde los primeros cursos sobre Hölderlin mediante el uso del giro arcaico: *das Seyn* (eseyer). En este caso, pensar el ser es algo así como pensar el objeto interno del pensar; como pensar lo que quiere decir pensar, lo que exhorta a pensar: el pensamiento «abstracto», «absoluto» o «intransitivo», tal y como se indica de manera particularmente llamativa en el curso dedicado a Heráclito.

Pensar, hablando en términos absolutos, pensar lo que hay que pensar es, por de pronto, a partir de ahora, ponerse a

30 N. de la T.: véase *Metafísica* 1074b 15 - 35.
31 Cf. particularmente GA 55, pp. 231-232.

la altura del λέγειν dentro del horizonte de aquello que Heidegger, refiriéndose a Novalis, llamará finalmente *logología*. En efecto, podemos reconocer en esta acepción enfática del *Denken* –pensar aquello que hay que pensar, pensar el pensar, pensar el *Zu-denkendes*– como el principio originario de lo que se convertirá poco después, en el último Heidegger, en la estructura «tautológica» de la «palabra»[32]. En efecto, como ya ha sido señalado, el principal objetivo de la destrucción de la lógica, radicalizada por mor de un retorno anterior a las palabras originales de los primeros pensadores[33], consiste en abrir un nuevo acceso a la lengua y a su despliegue esencial propio: *das Wesen der Sprache* (la esencia del lenguaje) como *Sage* (dicho), μῦθος. Al menos desde el curso *Logik* del semestre de verano de 1934[34], la cuestión de la lógica se halla expre-

32 Cf. J. F. Courtine, «Phenomenology and/or Tautology», en John Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. 241-257.

33 En este sentido, la destrucción de la lógica conlleva la destrucción de la metafísica (GA. 55, 253, 257), según la conexión esencial del «Rückgang» (Retroceso) y de la «Überwindung» (Superación) ya bastante bien establecida en la época de la *Einführung in die Metaphysik* (*Introducción a la Metafísica*).

34 Recuérdese que el mismo Heidegger remite a este curso en su «Aus einem Gespräch von der Sprache» en *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1965. p. 93: «Durante el semestre de verano de 1934 di un curso cuyo título rezaba 'Lógica'. Sin embargo, se trataba de una meditación sobre el λόγος en la que indagaba acerca de la esencia del lenguaje». N. de la T.: hay traducción castellana bilingüe de V. Farías en Barcelona, Anthropos, 1991. Curiosamente, Farías hizo editar este curso (tomado del legado de Helene Weiss, y sin permiso del legítimo albacea de las obras del filósofo) para «probar» la conexión filosófica de Heidegger con el nacionalsocialismo.

samente comprometida con el ir «de camino al lenguaje» –*Unterwegs zur Sprache*: que la lógica debe ser desmantelada se debe precisamente a que elimina todo acceso a una exégesis renovada del λόγος[35], cuyo desconocimiento constituye quizá el rasgo fundamental del destino (del ocaso) de Occidente[36].

Por otra parte, lo que es desde luego notable en este retorno a una exégesis renovada del λόγος a partir de los primeros pensadores de Grecia es el hecho de que ésta atiende exclusivamente a «palabras» (*Worte*) en detrimento de toda discursividad dialéctica. La destrucción de la lógica, en efecto, implica en todo caso la de la gramática, filosófica y proposicional; pretende remontar más acá de lo sintáctico y acceder así a una figura más original del lenguaje, en su estructura paratáxica, la sola capaz de dejar a las palabras (que ya no son meramente términos de una proposición, aun especulativa) toda su fuerza de desvelamiento y de nominación, según la unidad primera y ya no susceptible de análisis de «*Sagen*» (decir) – «*Zeigen*» (mostrar) y de la «*Sache*» (cosa): eso que Heidegger tematizará un poco más tarde de

Más curiosamente aún, esta publicación fue coeditada por el Centro de Publicaciones del Ministerio español de Educación y Ciencia (sin comentario).

35 GA 55, p. 230: «Tenemos motivos para afirmar que la 'Lógica' no se ha limitado a obstaculizar el despliegue esencial del λόγος, sino que lo ha impedido y sigue haciéndolo».

36 GA 55, p. 218: «La 'Lógica' y su historia se configura conforme al destino según el cual el λόγος, en la historia occidental y en general en la historia mundial, despliega y no despliega su esencia». Cf. también GA 40, p. 144 (pasaje *cit. supra*, n. 13).



manera ejemplar en su comentario al poema de Stefan George *Das Wort (La Palabra)*[37]:

> Das Walten des Wortes blitz auf als die Bedingnis des Dinges zum Ding [...]. Das älteste Wort für das so gedachte Walten des Wortes, für das Sagen, heißt Λόγος: die Sage, die zeigend Seiendes in sein es ist erscheinen läßt.

> El prevalecer de la palabra fulgura como el «encausar» la cosa hasta hacerla cosa [...]. La palabra más antigua para este así pensado prevalecer de la palabra en favor del decir (*Sagen*) se llama Λόγος: *die Sage* (el Dicho, el pro-verbio), que señalando, deja aparecer lo ente en su *él* [lo ente] *es*.

Es esta nueva relación con el lenguaje –que inaugura el trato asiduo de Heidegger con los presocráticos, prestando atención una vez más a unos «términos» o palabras[38] que están vertebrados por una experiencia a la vez «pensante» y «lingüística»– lo que preside ya el entero enfoque del curso de 1935.

> Wir überspringen [...] diesen ganzen Verlauf der Verunstaltung und des Verfalls und suchen die unzerstörte Nennkraft

37 *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1965, p. 237; trad. cit. (modif.), p. 213.

38 Cf. *Einführung in die Metaphysik*, p. 11; trad. cit., p. 53: «basados en una experiencia radical del ser, poética y pensante, se descubrió lo que ellos [los griegos] tenían que llamar φύσις».

> der Sprache und Worte wieder zu erobern; denn die Worte und die Sprache sind keine Hülsen, worin die Dinge nur für den redenden und schreibenden Verkehr verpackt werden. Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge[39].

> Pero ahora sobrepasamos de un salto [...] todo ese curso de desfiguración y decadencia, tratando en cambio de reconquistar la no destruida fuerza nominal del lenguaje y de las palabras; porque las palabras y el lenguaje no son envoltorios en los que empaquetar las cosas al servicio del comercio hablado y escrito. Sola y primeramente en la palabra, en el lenguaje, es donde las cosas llegan a ser y donde son.

Dentro de la extraordinaria coyuntura elaborada a mediados de los años treinta es ciertamente difícil, si no imposible, distinguir entre las cuestiones principales y las adyacentes o secundarias. Sin duda es necesario intentar pensar conjuntamente la nueva determinación del nihilismo y del olvido del ser —aprehendido ahora éste en su dimensión des-

39 *Einführung in die Metaphysik*, p. 11; trad. cit., p. 52. Al igual que la pregunta por el ser, la problemática misma de la lengua está sobredeterminada ontohistóricamente por su olvido o «abandono»; cf. también p. 39; trad. cit. (modif.), p. 88: «Además, sólo muy pocos son todavía capaces de descubrir, en toda su importancia, la torcida relación, o falta de ella, entre la existencia actual y el lenguaje [...]. El vacío de la palabra 'ser' [...] no es un mero caso aislado del deterioro general del lenguaje: la razón propiamente dicha de toda nuestra errada relación con el mismo está en la destruida referencia al ser como tal [...]. Pero, en todos los casos, su destino se funda en la referencia de un pueblo al *ser*; por eso, para nosotros se entrelaza íntimamente la pregunta por el *ser* con la interrogación por el *lenguaje*».

tinal–, pensar el retorno al inicio presocrático, la apertura de un inicio nuevo y distinto, entendido al principio como un re-inicio, como un reanudar (*wiederanfangen*) el primer inicio griego, pero dentro de una modalidad más originaria. En todo caso, lo que destaca es la extraordinaria «dramatización» ontohistórica de la cuestión del ser, según su nueva acentuación[40], en el sentido de la pregunta: *Wie steht es um das Sein?* ¿Qué hay del ser hoy, para nosotros?

> Ist das «Sein» ein bloßes Wort und seine Bedeutung ein Dunst oder das geistige Schicksal des Abendlandes?
>
> Fragen: Wie steht es um das Sein? – das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlichen-geistigen Dasein wieder-holen, um ihn in den Anderen Anfang zu verwandeln[41].

> ¿Es el «ser» una simple palabra y su significado bruma, o es el destino espiritual de Occidente?
>
> Preguntar: ¿Qué hay del ser? –quiere decir, nada menos, la re-petición (*wieder-holen*) del inicio de nuestra existencia (*Dasein*) histórico-espiritual, a fin de transformar aquél en el otro inicio.

40 *Einführung in die Metaphysik*, p. 14; trad. cit. (modif.), p. 57: «... la 'cuestión del ser', entendida en el sentido de la interrogación metafísica por el ente como tal, no pregunta temáticamente por el ser. Éste permanece olvidado. – Sólo que hablar de 'olvido del ser' es algo tan ambiguo como el título 'cuestión del ser'.»

41 *Einführung in die Metaphysik*, pp. 28-29; trad. cit. (modif.), pp. 75-76.

La necesidad de esta re-petición del primer inicio se impone, al igual que el *Rückgang in den Grund der Metaphysik* (*regreso al fundamento de la metafísica*), desde el punto en que ésta última, asociada al nihilismo, se encuentra, a título de figura del errar (*Irre*), inscrita y circunscrita en la historia de la verdad del ser. La repetición del inicio nos apela a tomar una decisión, siendo por ello susceptible de abrir de nuevo un futuro. La nueva tematización del inicio, tal como se encuentra en los *Beiträge zur Philosophie* (*Aportes a la filosofía*) o en el curso del semestre de verano de 1941[42], atiende a aquél no como si fuera algo lejano y a nuestras espaldas, algo hundido en el pasado, objeto si acaso de una curiosidad de anticuario, sino más bien como aquello que, no habiendo tenido jamás lugar *como tal*, sigue estando esencialmente por venir[43].

En cierto sentido, podría parecer legítimo aproximar tal temática del inicio al enfoque husserliano, enderezado a hacer retornar, más allá de las sedimentaciones y de los recubrimientos que alteran el sentido originario y deforman la intención inicial, a la proto-institución (*Urstiftung*). Por otra parte, el mismo Heidegger hace notar el carácter de decisión propio de todo verdadero inicio: «Por inicio entendemos las decisiones originarias que vertebran y sostienen previamente la historia occidental en su esencialidad».

42 *Grundbegriffe*. GA 51, 15-16; trad. *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 44 y s.

43 GA 51, 15; trad. p. 44 (modif.): «El inicio no es un pasado que hubiera sido decidido antes de todo, sino aquello que adviene a nosotros».



Es por esto por lo que la meditación sobre el inicio depende a su vez de una nueva reflexión centrada en la libertad. En efecto, sólo hay verdadero inicio y libertad iniciadora «allí donde la humanidad prueba su decisión por lo que hace a la relación con el ente y con la verdad».

Por supuesto, queda puntualizar que tal decisión inaugural es todo menos arbitraria o fortuita: no se inicia desde la nada, ni delata rasgo alguno volitivo o voluntarista, sino que se define más bien en términos de escucha, de respuesta a la destinación, al exhorto (*Zu-spruch*), a la promesa. También por ello –cabe insistir–, la meditación sobre el inicio con vistas a «otro» inicio está todavía estrechamente asociada a la cuestión del lenguaje y del pensamiento en el lenguaje: *Was heißt Denken?* (¿Qué significa pensar?)

> Wir stehen vor der *Entscheidung zwischen dem Ende* und seinem vielleicht noch Jahrhunderte füllenden Auslauf – und *dem Anderen Anfang*...

> Nos las habemos ante la *decisión*: *la decisión entre el fin* y su camino, el cual puede durar todavía siglos, y *el otro inicio*...

Así se expresa Heidegger en el curso, más o menos contemporáneo de los *Beiträge*, del semestre de invierno de 1937-1938[44]. En todo caso, es la experiencia del final de la metafísica, asociada a un determinado régimen del λόγος,

44 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, GA 45, p. 124.

entendido como «lógica» y como lenguaje, la que abre la meditación sobre el nuevo inicio, requiriendo por ello la pregunta por las palabras aurorales de los pensadores presocráticos. El paso atrás, más acá de Platón, más acá de la metafísica como determinación unitariamente platónico-aristotélica, resulta sistemáticamente ligado a una doble decisión, relativa a la «verdad» y a la «palabra».

En efecto, lo que permanece en espera de nuestra decisión es, en primer lugar, la «cuestión» de la verdad, si es cierto que se trata de una cuestión no elaborada ni explorada en profundidad por los griegos, ni tan siquiera por los griegos anteriores a Sócrates. Sería necesario poder seguir aquí en detalle, paso a paso, la evolución de la posición de Heidegger cuando éste busca fijar el sentido de la verdad entendida como *Unverborgenheit* (desocultamiento) en el horizonte –o más bien como horizonte– del pensamiento presocrático. En el curso de verano de 1931, *Vom Wesen der Wahrheit* (*De la esencia de la verdad*), donde, para empezar, se trata de caracterizar en su alcance histórico la transformación de la verdad –consumada en Platón– y su consiguiente sometimiento a la idea de corrección (*Richtigkeit*)[45], vienen revalorizados los

45 GA 34, p. 324: «... este giro en la esencia de la verdad es la subversión del completo ser del hombre, en cuyo comienzo nos encontramos. Sólo unos pocos hoy son capaces ya de barruntar y de valorar la dimensión y la inexorabilidad de esta subversión del ser del hombre y del mundo; pero ello no prueba que tal giro no suceda, que no nos estemos implicando a cada hora y a cada día en una historia completamente nueva del Estar humano. Sin embargo, tal giro, el más íntimo, no supone un mero desprendimiento de lo anterior, sino que constituye la más aguda y amplia controversia entre



primeros griegos, a través de Heráclito, por haber lanzado una mirada esencial en la estructura de la verdad. De este modo, al fragmento de Heráclito (B 123 Diels) se le va a asignar una función central:

> φύσις κρύπθεσθαι φιλεῖ» (la *physis* gusta de ocultarse).
> ... in diesem Spruch des Heraklit ist die Grunderfahrung ausgesprochen, mit der, in der und aus der ein Blick in das Wesen der Wahrheit als Un-verborgenheit des Seiendes erwachte. [...] Dieser Spruch spricht die Grunderfahrung und Grundstellung des antiken Menschen aus, mit der allererst und gerade das Philosophieren beginnt...[46]
>
> ... en esta sentencia de Heráclito se expresa *la* experiencia fundamental *con* la cual, *en* la cual y *a partir de* la cual vino a despertarse una mirada en la esencia de la verdad como des-ocultamiento del ente. [...] Esta sentencia expresa *la* experiencia y posición fundamentales del hombre antiguo, con el cual comienza por vez primera precisamente el filosofar...[47]

Aun cuando los primeros pensadores, como Heidegger hace notar un poco después, no hayan *planteado* la pregunta

las fuerzas del Estar y las potencias del ser. [...] La pregunta por el ser es ambigua. Lo primero, lo que nos hace falta –pero como algo que ya ahora, por lo pronto, «es» [*ist*: se está dando], es la entrada en la superación de la metafísica, cuyo acabamiento debe ser previamente experimentado».

46 GA 34, p. 14.

47 N. de la T.: Courtine traducirá al francés «*Spruch*» como «parole», esto es, «palabra».

por la verdad como ἀ-λήθεια, como *Unverborgenheit* (desocultamiento), ello no nos autoriza a sostener simplemente que la hayan descuidado (*Versäumnis*)[48]. Los griegos no han descuidado absolutamente nada ni han «olvidado» nada, sino que han desplegado su pensamiento sobre el fondo de la *Grunderfahrung* (experiencia fundamental) o de la *Grundstimmung* (la entonación o acorde fundamental); y es a nosotros, los tardíos, a los que finalmente corresponde plantear la pregunta por la esencia epocal de la verdad como retracción:

> ... für die Griechen, die ἀλήθεια das Anfängliche und Fraglose blieb... Die ἀλήθεια bleibt im Dasein der Griechen das Mächtigste zugleich und das Verborgenste...[49]

48 GA 45, pp. 114-115: «Debemos por lo tanto meditar sobre si este acontecimiento –que los griegos experimentaran la esencia de la verdad como desocultamiento, la interpelaran y la tuvieran ya siempre presente, sin llegar no obstante a cuestionarla ni a sondearla– fue un descuido [*Versäumnis*], consecuencia de su impotencia para el preguntar, o si en ello consiste y se cumplimenta la grandeza propia del pensamiento griego. Sobre esto, lo decisivo no está en el intento de explicar y salvar un suceso pasado [...], sino más bien en delimitar el modo y manera en que nosotros nos las habemos con la verdad y en la verdad. Pues, para nosotros, lo acontecido en el inicio de la historia de la fundación esencial de la verdad se encuentra siempre ante nosotros con vistas a la decisión: la decisión, en efecto, sobre aquello que para nosotros y para los venideros pueda convertirse en lo verdadero y ser lo verdadero». «Versäumnis» es, en cambio, el término normalmente utilizado por Heidegger al referirse a Husserl o a Descartes (GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, §§ 12 y 13. Hay traducción castellana: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006).

49 GA 45, p. 205.

> ... para los griegos, la ἀλήθεια no dejó nunca de ser algo inicial, no cuestionado... En el *modo de existir* (*Dasein*) de los griegos, la ἀλήθεια siguió siendo a la vez lo más poderoso y lo más oculto...

Pero el punto que en primer lugar nos interesa aquí está en que los primeros pensadores, sobre el fondo de esta experiencia no tematizada de la verdad como ἀλήθεια, son también los que han dejado aparecer en su fulgurante luz y en su fuerza de nominación a la lengua [griega] en su esencia. Recordemos aquí simplemente dos pasajes de los *Vorträge und Aufsätze* (*Conferencias y ensayos*) en los que se encuentran estrechamente ligadas la instauración griega del pensar y la aprehensión de la esencia de la lengua:

> Sin embargo, una vez, al comienzo del pensar occidental, la esencia del lenguaje relampagueó (*aufblitzte*) en la luz del ser [...]. Pero ese rayo se apagó repentinamente[50].

> ... aquel primer destello (*Aufleuchten*) de la esencia del lenguaje en cuanto *Dictum* (*Sage*) desapareció enseguida, quedando velado[51].

50 *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1978, p. 221; traducción española: «Logos (Heráclito, fragmento 50)» en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 198.

51 *Ibid.*, p. 237; trad. cit. (modif.), p. 213.

Así pues, si es a *nosotros* a quienes corresponde –historiográfica y ontohistóricamente– elaborar la cuestión, todavía reservada, de la verdad, de modo que con esa cuestión pueda llevarse en fin a decisión la cuestión de saber «¿Quiénes somos nosotros mismos?», cabe comprender entonces cómo la pregunta por la verdad se articula estrictamente con la cuestión del lenguaje. A ello es preciso, además, añadir que la apertura de este cuestionamiento sobre el lenguaje permite desembarazarse de las dificultades y atolladeros asociados con la problemática del pensar, radicalmente entendida. Que la pregunta por el lenguaje o, mejor, por la palabra poética se encuentre a partir de ahora intrínsecamente asociada en la meditación heideggeriana a la radicalización de la destrucción de la lógica y a la elaboración temática de la verdad como ἀλήθεια, es algo cuyo indicio más sorprendente se da en el hecho de que sea el diálogo con Hölderlin, anterior al «descubrimiento» de los presocráticos, el que constituya el verdadero horizonte de la reflexión abierta en los años treinta. El testimonio por el que Heidegger se interpreta a sí mismo, según ha sido transmitido por Otto Pöggeler, merece ciertamente ser tomado en serio y, sobre todo, permite comprender el enfoque previo conductor en su interpretación de los presocráticos:

> Im «Augenblick des Abwerfens der letzten Mißdeutungen durch die Metaphysik, d.h. in dem Augenblick der ersten äußersten Fragwürdigkeit des Seyns selbst und seiner Wahrheit (*Wahrheitsvortrag 1929-1930*) wurde Hölderlins



> Wort, zuvor schon wie andere Dichter zunächst bekannt, zum Geschick» (*Das Ereignis*)[52].

> En el instante «en que fueron arrojadas las últimas interpretaciones torcidas por la metafísica, es decir, en el instante de la primera y extrema problematicidad del eseyer (*Seyn*) mismo y de su verdad (*De la esencia de la verdad*, 1929-30), la palabra de Hölderlin –rebajado al principio a cosa conocida, como si fuera un poeta más– se convirtió en sino» (*Das Ereignis*).

¿Por qué esta valorización de la palabra de Hölderlin como figura destinal, y por qué ha podido jugar un papel absolutamente decisivo en la lectura de los presocráticos? El primer curso dedicado a Hölderlin, durante el invierno de 1934-1935, dedicado a comentar los himnos *Germanien* (*Germania*) y *Der Rhein* (*El Rin*), proporciona sin lugar a dudas el principio de una respuesta. Para empezar, este curso toma como hilo conductor el final del himno *Andenken* (*Rememoración*):

> *Was bleibt aber, stiften die Dichter* (Pero lo que permanece lo instituyen los poetas).

Este verso viene ontologizado por Heidegger inmediatamente, al hacer de la *Dichtung*, a partir de ahora, la figura

52 *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, p. 218. Traducción castellana: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993, p. 259.

paradigmática del lenguaje, la *Stiftung des Seyns* (institución del eseyer)[53]. Ahora bien, el que a la poesía se le asigne un valor decisivo en la instauración del ser y del mundo no se debe a que ella nos permita acceder a una instancia de genialidad subjetiva, sino más bien al hecho de que el poeta se halle de antemano situado en la posición de mediador entre los dioses y los hombres, o entre el dios y el pueblo[54]. En efecto, es al poeta al que corresponde recoger en su palabra las señas (*Winke*) de los dioses, pudiendo así configurar ejemplarmente la existencia humana en cuanto «instancia extática»: exposición a la vez del ser, de la verdad y de la conminación que el decir implica:

> El poeta envuelve y conjura el rayo del dios en la palabra, haciendo entrar esta palabra relampaguante en el lenguaje de su pueblo [...] alzándose «bajo las tormentas de dios [...] a cabeza descubierta», entregado sin defensa, desposeído de sí mismo. La existencia (*Dasein*) no *es* otra cosa que el *hecho de estar expuesto* (*Ausgesetztheit*) *a la sobrepujanza* (*Übermacht*) *del eseyer*[55].

El que la meditación sobre la palabra poética de Hölderlin juegue semejante papel en la destrucción de la lógica y del

53 GA 39, p. 33.

54 *Ib.*, pp. 30 y ss. Cf. también el comentario a «Wie wenn am Feiertage», en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, pp. 71 y ss. Hay traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005.

55 *Ib.*, pp. 30-31.

régimen proposicional elaborado sobre el modelo del λέγειν τι κατά τινός se debe, en primer lugar, a que la palabra poética no se deja interpretar como una expresión de los estados de ánimo, y menos como «objetivación». El único «objeto» de la *Dichtung* (poesía) es lo poemático (*Das Gedichtete*). El *Dichten* (poetizar) mismo es *Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachen* («Decir a la manera del hacer manifiesto indicador»)[56]. La poesía consiste en decir, y el decir, conforme a su esencia, es el decir del ser. Tratando del himno «*El Rin*», Heidegger escribe en este sentido:

> La primera estrofa de nuestra poesía, y ésta misma, no constituyen una descripción de la naturaleza ni establecen tampoco una comparación. En general, no hay aquí un enunciado que diga algo sobre algo. El decir de esta poesía es, de suyo, el júbilo del ser [...]. Este decir no recubre con palabras un sentido o un trasfondo allí escondido, sino que él es, en el hecho mismo de ser dicho, el imperar [*Walten*: el hacerse valer] del eseyer[57].

La *Dichtung* (Poesía) se encuentra así investida de una función cuasi especulativa o especular frente al ser: es en y a través de la palabra poética como establece éste su imperar. Y es también en el marco de la exégesis de Hölderlin donde Heidegger redefine a su vez el ser del hombre –el cual «habita poéticamente»– como diálogo (*Gespräch*), entendi-

56 *Ib.*, p. 31.
57 *Ib.*, p. 255.

do en primer lugar como diálogo entre dioses y hombres, y mediante el cual precisamente el poeta ejerce su función de mediador. El hombre, gracias al diálogo, es [existe] en el lenguaje, o mejor, el diálogo mismo es acaecimiento lingüístico, el venir a palabra de aquello que lo reivindica:

> Somos un diálogo. ¿Cuál es la relación del diálogo y de la lengua entre sí? En el diálogo acontece la lengua, y este acontecer es propiamente el eseyer de ambos. Somos un acontecimiento-de-lenguaje, y este acontecer es temporal, no solamente en el sentido superficial de su despliegue en el tiempo, siendo en cada caso mensurable temporalmente según comienzo, duración y término, sino, sobre todo, porque el acontecimiento-de-lenguaje es el inicio y fundamento del tiempo histórico propio del hombre [...]. Nuestro eseyer acontece como diálogo cuando los dioses nos interpelan, nos ponen bajo su interpelación, *nos traen al lenguaje* en que se dice si y cómo existimos, y cómo respondemos para decirles a ellos nuestro ser, o para fracasar en ese decir. [...] Solamente allí donde acontece el lenguaje se abren ser y no-ser[58].

Es sin duda a partir de esta exégesis del diálogo, en el contexto hölderliniano, como Heidegger tematiza la palabra en cuanto respuesta o correspondencia (*Entsprechung*) a un exhorto o interpelación (*Anspruch*), extendiendo al pensa-

58 GA 39, pp. 69-70.



miento lo delineado antes en el decir poético. El carácter poético (*Dichtungscharakter*) del pensar sigue estando todavía velado, señala Heidegger en un aforismo[59].

La poética hölderliniana, por su insistencia en la «palabra» (*Wort*), en su dimensión de nominación y en su función de rememoración, bien podría ser lo que rige en profundidad el descubrimiento de los presocráticos, a saber, que nombrar es llamar por su nombre, es decir: responder en verdad a la interpelación de aquello que se ofrece al decir y al pensar. Lo que exhorta a pensar es siempre un «don», repetirá Heidegger en su último gran curso: *Was heißt Denken?* (*¿Qué significa pensar?*). Pero el don que da que pensar es precisamente, también, el don del pensar: el pensar no es aquí un don que se devuelve (un contra-don, como réplica de un don inicial), sino que el pensar es él mismo el don y el reconocimiento y el agradecimiento. El don de la palabra o, mejor, de ese «hablar que el lenguaje habla a través del hombre»[60].

Si, por tanto, el pensar y el decir, en respuesta al don o, mejor, como respuesta a través de la cual el don se acredita como tal, deben decir y pensar el ser, si:

59 *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 84. Hay traducción castellana del llamado *Hüttebüchlein*: *Desde la experiencia del pensar*, Madrid, Abada, 2005. Cf. también *Der Spruch des Anaximander*, GA 5, p. 328: «El pensar dice el dictado de la verdad del ser. El pensar es el *dictare* originario. El pensar es la poesía originaria»; trad. cast. (modif.) de «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1984, p. 297.

60 *Was heißt Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1961, p. 81; hay traducción al castellano: *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005, p. 124.

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐόν ἔμμεναι[61];

si el auténtico pensador es siempre necesariamente idéntico a aquello a lo cual se entrega:

ταὐτον δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ ὅὑνεκεν ἔστι νόημα[62],

entonces es importante definir en su fondo el pensar como un rememorar o una acción de gracias (*Gedanc, Dank*); entonces es importante además que el decir reflexione sobre él mismo, según la decisiva figura de la tautología o de la logología, cara a Novalis.

Sin embargo, para concluir, cabe preguntarse si la logología novalisiana no abre el espacio de juego de una palabra menos sagrada, más lúdica, atenta en todo caso al carácter variopinto de algo siempre especificado de una manera fenoménica; preguntarse, ante todo, si la poética hölderliniana, por poderosa que sea, es la única capaz de hacernos escuchar la palabra de los primeros pensadores-poetas de Grecia. Pues no hay duda de que el cuidado por el lenguaje y por lo que se dice en él y a través de él se despliega de múltiples maneras, sin que deba necesariamente privilegiarse la de ese acorde tenido por esencial o destinal: Hölderlin – Heráclito – Alemania.

61 [N. de la T.: trad. cit. de Conrado Eggers Lan, p. 478: «Se debe decir y pensar lo que es».]
62 [N. de la T.: *ib.*, p. 480: «Lo que puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento».]

LA TEMPORALIDAD DE LA EXPERIENCIA CREADORA. EL ACERCAMIENTO DE HEIDEGGER A LA POESÍA

Volker Rühle

Traducción de Francisco de Lara

Heidegger pinta un cuadro sombrío de las posibilidades de desarrollo de la filosofía de la modernidad tardía, cuadro que resulta tanto más intranquilizador cuanto que los desarrollos efectivos desde entonces, lejos de refutarlo, parecen haberlo confirmado. Ya en 1938, Heidegger diagnosticaba una creciente reducción del pensar filosófico por las exigencias de una investigación especializada y gestionada a partir del principio de la división del trabajo[1]. A diferencia de un *pensar* que se embarca en procesos experienciales con un resultado incierto, la *investigación* es un procedimiento que, guiado por una intención determinada y asegurado metódicamente, se mueve en campos temáticos fijamente delimitados y en cuyo trabajo se va ramificando y especializando incesantemente. La investigación se orienta hacia la consecución de resulta-

1 *Die Zeit des Weltbildes*, en *Holzwege*, Frankfurt, 1980, pp. 81-82.

dos, de modo que sus caminos se miden a partir de los resultados ya prefijados y definidos de antemano, formándose así, en palabras de Heidegger, una «primacía del procedimiento por encima de lo ente que, en cada caso, deviene objeto temático en la investigación»[2]. Por su parte, esta primacía del proceder científico lleva, conforme la investigación científica se va adueñando de lo ente, a no poder diferenciar ya entre la realidad efectiva y los procedimientos técnicos que la presentan. Bajo el imperativo de la creciente especialización de la experiencia, configurada metódicamente, no sólo se desrealiza (*entwirklicht*) dicha realidad, sino también nuestra experiencia, es decir, la realidad se parcela y fragmenta en campos temáticos aislados, por lo que se volatiliza la continuidad y la conexión de nuestras experiencias. A la vez, la experiencia asegurada científicamente se disocia de la experiencia vital y sus imponderabilidades: la experiencia válida y mediata no se encuentra ya en la vida vivida, que se aísla cada vez más, sino solamente en los procedimientos abstractos de la investigación racionalizada e institucionalizada.

Este diagnóstico arroja luz sobre el alcance y la insistencia del intento heideggeriano de un nuevo y radical inicio en el pensar, inicio cuya pretensión no es otra que ocupar el lugar de toda la filosofía pasada por considerar definitivamente agotada la posibilidad de ésta[3]. En efecto, parece como si el impulso de la experiencia y el conocimiento filosóficos tuvie-

2 *Loc cit.*, p. 82.

3 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1988, pp. 61-80.

ra grandes dificultades de imponerse bajo el imperativo de la investigación especializada e impulsada institucionalmente, así como de hacerse escuchar por encima de ella. Pues, visiblemente, también la filosofía se presenta como un saber de expertos que, como Heidegger supo ver ya pronto, reclama un tipo de especialista que, al servicio de empresas de investigación especializadas, está a menudo de viaje para informarse en congresos e intercambiar opiniones con sus colegas[4].

Este diagnóstico en efecto intranquilizador, así como el «final de la filosofía» que Heidegger veía venir, afectan a ésta, como él dice, en tanto que «metafísica»; esto es, en su pretensión de seguir pensando «lo ente en su totalidad» –que se fragmenta bajo la mirada del investigador en especialidades cosificadas– en el horizonte de un todo coherente, previsible y estructurado con sentido[5].

Pero Heidegger no pretende entender su diagnóstico del final de la filosofía en cuanto metafísica simplemente como un dejar de ser, sino como una *consumación* que deja libres nuevas posibilidades del pensar. Lo que ha llegado a su fin no es para él, en absoluto, la perseverancia del conocimiento pensante –más bien creciente bajo el dominio de la investigación orientada hacia fines y la desrealización de la experiencia vital– sino únicamente la forma metafísica de este conocimiento. La fundamentación metafísica de la conexión de lo ente tuvo, según Heidegger, diversos nombres en la historia del espíritu: idea, *nous*, dios, subjetividad, razón, histo-

4 *Die Zeit des Weltbildes* (v. nota 1), p. 83,
5 *Das Ende der Philosophie…* (v. nota 3), p. 61.

ria..., nombres que tienen en común el reconducir el ser a un fundamento «representado», es decir, pensado objetivamente (*gegenständlich*).

Si la metafísica es entendida de este modo, entonces sería consecuente si un pensar que sólo pudiera concebir lo pensado como objeto representado –y a sí mismo, consecuentemente, como subjetividad autoreferencial– se perdiera finalmente en la autosuficiencia y la tendencia a la cosificación que son propias de la investigación. Vistas desde aquí, la ciencia y la técnica modernas no serían sino la última consecuencia de una metafísica que ya se inició con Platón y que, desde entonces, se funda cada vez más en la subjetividad del pensar. Y las metafísicas diletantes que nos presentan hoy las cosmologías científicas, las fórmulas universales y las teorías del Big Bang no serían sino las últimas derivaciones de una tendencia que se encuentra ya en la metafísica de Platón[6].

Sin embargo, esta generalizadora tesis heideggeriana, que funde en un todo homogéneo la totalidad del pensamiento occidental y las ciencias modernas, no es en absoluto tan plausible como su diagnosis de la investigación organizada según el principio de la división del trabajo. Si bien esta diagnosis desplegaba una lógica *inmanente* de las ciencias contemporáneas, la fundamentación de dicha lógica a partir del desarrollo de la metafísica occidental está formulada desde un punto de vista *exterior* a su historia: desde la intelección en la «esencia» de la metafísica, una esencia de la que Heidegger

6 *Loc. cit.*, p. 63.

nos dice que no es ella misma nada metafísico y que no puede ser comprendida con los medios propios de dicha forma de pensar. ¿Cómo puede Heidegger hacer uso de un punto de vista que ha llevado «ante sí» la historia «del pensamiento occidental» como un «todo» cerrado, sin que dicho punto de vista no esté ya implicado en él[7]? No puedo abordar aquí el problema de que la definición heideggeriana de «la» metafísica, como diferenciación unívoca entre el ser suprasensible en su totalidad y la multiplicidad sensible de lo ente, introduce por la fuerza a todo texto metafísico en el interior de un esquema, sin conceder por ende ningún derecho propio a la complejidad de los planteamientos metafísicos. Ninguno de los textos metafísicos leídos por Heidegger tiene la posibilidad de escapar de dicho esquema; así, cabe preguntar si y en qué medida no objetiviza él también complejos procesos de la historia del espíritu y los convierte en un «todo» cerrado.

Pero, independientemente de la cuestión de lo que haya sido la metafísica en la multiplicidad de sus ramificaciones históricas y de lo que hoy sea y pueda ser, el gesto con el que Heidegger despide a la totalidad de la tradición occidental y la reduce a un todo cerrado posee su propia lógica, una lógica que no puede ser indiferente para la dirección de su camino del pensar.

¿Qué tipo de experiencia del pensar es ésta que «remonta el vuelo»[8] más allá de la historia anterior y la define como un

7 *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1982, p. 40.
8 *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, GA 39, Frankfurt, 1980, p. 50.

todo cuyas posibilidades pueden medirse por pasos, concediéndose en cambio a sí misma un comienzo nuevo, totalmente distinto e inaudito?

Heidegger se aproxima a responder a esta pregunta al remitir a algo que hasta entonces habría permanecido impensado en toda la filosofía. Si toda la filosofía anterior ha tratado como un ente y ha objetivado tendencialmente aquello que pensó como último fundamento del ser en su totalidad –la idea, dios, la naturaleza o la historia–, entonces lo impensado en tal objetivación sería una apertura no-objetiva (*ungegenständlich*) en cuya luz podemos experienciar por vez primera algo como presente y determinarlo como ob-jeto (*Gegen-stand*) con relación a nuestro pensamiento. De este modo, el pensar se encuentra ante la tarea de pensar más allá de la forma clásica del «yo pienso algo» y en dirección de algo impensado en dicha forma: el lugar en el que tiene lugar y desde el que se posibilita esta distinción fundamental para nuestro pensamiento occidental. Para pensar esta *Lichtung* del ser anterior a toda determinación, debemos invertir verdaderamente la dirección del pensamiento referido a objetos, a fin de concentrarnos en el ser que posibilita a nuestro pensamiento intencional y se sustrae a él[9]. El concepto heideggeriano de «desocultamiento» (*Unverborgenheit*) del ser expresa, por tanto, un juego recíproco entre presencia y ausencia en el que el ser se aclara (*sich lichtet*) para nosotros y en el que Heidegger encuentra el «elemento en que se dan,

9 *Das Wesen der Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1986, p. 190.



por vez primera, tanto el ser como el pensar y su mutua pertenencia»[10].

Con esta pretensión, la filosofía tardía de Heidegger –que no quiere ser denominada ya «filosofía», sino que nos sale al paso bajo el título de «el pensar»– tiende a una radical apertura del lenguaje filosófico. Éste no debe ya nombrar al ser de modo directo, sino más bien limitarse a rechazar formulaciones inadecuadas que pudieran hacer depender de determinaciones objetivas la relación entre el desocultamiento y el sustraerse del ser. Heidegger contrapone al pensamiento representativo y referido a objetos una «meditación» (*Besinnung*) que procura contenerse ante las determinaciones e intenciones propias a fin de exponerse a la interpelación (*Anspruch*) del ser «mismo»: «El fenómeno mismo, [...] la *Lichtung*, nos pone ante la tarea de aprender de él, interrogándolo, es decir, de dejarnos decir algo que clarea (*leuchtet*) a partir de sí mismo»[11].

La coherencia de un pensar adecuado a esta tarea consiste en conceder tanto espacio a la interpelación del «ser mismo» como para poner en duda e incluso tachar literalmente sus propias formulaciones, tendiendo, en una concentración (*Verdichtung*) extrema, a enmudecer. La formulación y comunicación de este pensar no sigue ya la lógica de diferenciar conceptos y argumentos, que Heidegger adscribe al fenómeno de la «técnica», sino la lógica de una extrema escasez y concentración del lenguaje.

10 *Das Ende der Philosophie*... (v. nota 3), p. 76.
11 *Loc. cit.*, pp. 72-73.

Esta lógica conduce al pensar de Heidegger, inmediatamente después del fracaso del rectorado en Friburgo, cerca de la poesía de Hölderlin. Decepcionado más allá de todo límite por los acontecimientos reales e históricos y por sus esperanzas en el movimiento nacionalsocialista, Heidegger ve en Hölderlin a un, o mejor, al único contemporáneo de la historia del ser cuya «obra, carente todavía de tiempo y espacio, ha superado ya nuestra afectación histórica y ha fundado el comienzo de otra historia»[12]. Leída bajo esta luz, la poesía de Hölderlin le abre a Heidegger la posibilidad de un nuevo comienzo radical, tras su frustrado compromiso político, que permite incluso hacer parecer inesencial su implicación política. Ya no se trata del *Dasein* comprometido heroicamente en su historia entendida de un modo destinal, tal y como conjuraba el tristemente famoso *Discurso de rectorado*, sino, a tenor de sus cursos sobre Hölderlin, de la preparación de una experiencia inédita y nunca antes vivida que interrumpe el curso de la historia real haciendo valer el «ser» (*Seyn*) originario «mismo», sin nuestra intervención. «En ningún tiempo», dice en una conferencia sobre Hölderlin, «puede algo mundano conseguir por sí mismo que llegue lo sagrado»[13]. Su «manifestación»[14] precisa, por ello, del lenguaje de la poesía, que nombra a la vez que silencia.

La experiencia aquí mencionada, y que el pensar de Heidegger pretende compartir con la poesía de Hölderlin, no es

12 *Hölderlins Hymnen*... (v. nota 8), p. 1.
13 *Loc. cit.*, p. 64.
14 *Loc. cit.*, p. 62.

histórica justamente por estar implicada en la historia real, sino por abrirse paso, más allá de ésta, hacia un «tiempo originario»: el tiempo de la manifestabilidad del ser mismo[15]. «La esencia originaria, aún velada, del tiempo», como escribirá Heidegger posteriormente, no es justamente «lo pasado, sino la reunión de aquello que esencia (*des Wesenden*)»[16].

Dado que la poesía de Hölderlin llega hasta dicha experiencia del tiempo, ella deviene «fundamento sustentador de la historia», pues ella nombra aquel «ser» y «esencia de todas las cosas, por los que entra en lo abierto todo aquello sobre lo que nosotros después discutimos y deliberamos en el habla cotidiana»[17].

Si no se piensa el ser a partir del sujeto, esto es, como una realidad objetiva, sino en el sentido de un *acontecer*, de un desocultamiento en el que nosotros estamos implicados en tanto que sujetos, entonces un pensar que meditara en este desocultamiento debería embarcarse en un proceso de experiencia que, como en la experiencia mística, condujese más allá o, mejor, al interior de sus relaciones mundanas objetivas. La *experiencia* deja de significar entonces la acumulación de contenidos objetivos que dispersa nuestra atención en distintos campos de objetos, y es, por el contrario, una concentración y un recogimiento meditativos que permiten que la interpelación del ser llegue al habla desveladamente y libre de las determinaciones que nuestras representaciones le confieren:

15 *Loc. cit.*, pp. 110-112.
16 *Die Sprache im Gedicht*, en *Unterwegs zur Sprache* (v. nota 9), p. 57.
17 *Loc. cit.*, p. 43.



> Hacer una experiencia con algo –sea una cosa, un ser humano, un dios– significa que algo nos ocurre, nos afecta; que se apodera de nosotros, que nos trastorna y transforma. Cuando hablamos de «hacer» una experiencia, ello no significa justamente que seamos nosotros los que la realizamos; hacer significa aquí aguantar, padecer, recibir eso que, en la medida en que nos conformamos a ello, nos afecta. Algo se hace, se con-forma, con-viene[18].

Así pues, el ser en el que, más acá de nuestras representaciones, ya siempre estamos implicados exige formas lingüísticas que no lo disuelvan en contenidos objetivos, sino que lo acojan y lo prosigan como un acontecer que nos concierne: «aquí no se describe ni se explica, no se proclama ni se enseña; aquí el decir no está enfrentado a lo por decir, sino que es esto mismo en cuanto esenciación del ser (*Wesung des Seyns*)»[19].

Una forma lingüística que no objetiviza el ser, sino que lo deja ser inmediatamente presente, no lo representa, sino que lo acoge inmediatamente como acaecimiento apropiador (*Ereignis*), siendo, de este modo, un elemento constitutivo de este acaecimiento apropiador del ser (*Seinsereignisses*). Puesto que el ser no se reduce a su revelabilidad en el horizonte de la experiencia humana, sino que a la vez se sustrae a ésta en su plenitud, un hablar de él debe dejar abierta y a la vez silenciar su presencia, de manera similar a la concentración que se da en la palabra poética. Heidegger, cuyo lenguaje tiende efecti-

18 *Die Sprache im Gedicht*, en *Unterwegs zur Sprache* (v. nota 9), p. 57.
19 *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt, 1989, p. 4.

vamente cada vez más a la escasez y el silenciamiento o, mejor, al acallar (*Erschweigen*) del ser, habla por ello de una «vecindad», ínsita en la interpelación del acaecer apropiador del ser, entre el pensar y la poesía[20], cuyo lenguaje es para él también un «decirse a sí mismo» del ser[21]: «El ser (*Seyn*) deja surgir a la poesía para encontrase en ella originariamente y, así, cerrándose como secreto en ella, abrirse»[22].

¿Qué tipo de experiencia es ésta, que sobrepasa de tal forma nuestra comprensión corriente de experiencia?

La idea heideggeriana del ser como «desocultamiento» que se sustrae a toda representación y determinación del pensamiento resulta algo menos extraña y gana en firmeza si pensamos en que todos nosotros experienciamos algo de este ser incondicionado al pensar en la muerte. Pues en nuestra muerte nos concierne un ser que, por una parte, está irrecusablemente presente y se mantiene firme, mientras que, por la otra, se sustrae a toda posible definición y está radicalmente oculto para nosotros. «Por eso –dice Heidegger– ningún concepto del ser (*Seyn*) que no se haya planteado la tarea de pensar la muerte es suficiente»[23]. La tarea de pensar la muerte, exactamente del mismo modo que la de pensar el ser, no puede significar reducirla a un objeto del pensar. Tal reducción de la muerte al final de hecho de la vida seguiría expuesta de manera silente al ser de una muerte que nos afecta en todo

20 *Das Wesen der Sprache* (v. nota 19), pp. 187 y ss.
21 *Hölderlins Hymnen ...* (v. nota 8), p. 258.
22 *Loc. cit.*, p. 237.
23 *Loc. cit.*, p. 173.

momento y que está presente de manera incesante incluso en los gestos que pretenden reprimirla. Un pensar la muerte que, por así decirlo, permitiese que el ser no-disponible de la muerte estuviera presente, debería, al contrario, abrirse a ésta o entenderla como radical apertura de la propia existencia limitada. Desde aquí puede Heidegger decir que en la muerte «se reúne la más alta ocultación del ser»[24] y que, por ello, en el pensar la muerte no se anuncia el final del pensar, sino que se abren nuevas posibilidades: «Morir significa: ser capaz de la muerte en cuanto muerte». Así lo formula la conferencia *La cosa*: «Sólo el hombre muere. El animal fenece. *No* llamamos a los mortales así porque cese su vida terrenal, sino porque son capaces de la muerte en cuanto muerte». Independientemente de lo que pueda significar la formulación «ser capaces de la muerte *en cuanto* muerte», en ella se presupone una conexión de la muerte con una capacidad humana, el lenguaje, que diferencia el morir humano del mudo fenecer del animal. Pero, por esclarecedora que dicha diferenciación nos resulte de inmediato, resulta desde luego problemática como horizonte conceptual para un encuentro con la muerte. ¿Qué implica para el problema de la muerte la diferencia entre una relación lingüística con la «muerte *en cuanto* muerte» y el ser afectado por su aniquiladora realidad? ¿No se está pensando aquí la muerte en el marco de una diferenciación lingüística y sometiendo su apertura a esta diferenciación?

24 *Die Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache* (v. nota 9), p. 23.

En efecto, la *experiencia* de la muerte como *interpelación* a nuestra vida presupone una conexión, defínase ésta como se quiera, entre muerte y lenguaje: sabemos de nuestra inevitable muerte y por ello tenemos ya siempre, incluso en la más extrema negación o represión de este saber, una relación determinada y accesible con la muerte. El propio Heidegger da a entender una conexión entre muerte y lenguaje, algo que debería resultar considerablemente problemático por su insistencia en la «diferencia ontológica» infranqueable entre lo ente abierto en el lenguaje y la nada del «ser mismo», que se sustrae al lenguaje: «La relación esencial entre muerte y lenguaje –escribe Heidegger– centellea, pero está todavía impensada»[25]. De este modo, también permanece impensada la propia distinción heideggeriana entre la muerte como final *realmente efectivo*, propio del resto de los seres vivos, y «mi» muerte, en todo momento *posible*, que me requiere en tanto que apertura misteriosa y *no* como un «fenecer» de hecho. Esta diferenciación libera a la muerte tanto de la realidad efectiva del morir animal como de la consternación por la muerte de otros, no jugando ambas ningún papel para la concepción «propia» de la muerte. Es esta diferenciación, y no la apertura radical de la muerte misma, la que permite a Heidegger formular que la muerte experienciada propiamente «*no* es descomposición (*Verwesung*) sino abandono de la configuración descompuesta del hombre»[26].

25 *Das Wesen der Sprache* (v. nota 19), p. 215.
26 *Die Sprache im Gedicht*, en *Unterwegs zur Sprache* (v. nota 9), p. 46 (subrayado mío). Jaspers habla con razón de una «ambigüedad» en la postu-



¿De dónde saca Heidegger la certeza de esta diferenciación, que no está en absoluto implicada en la muerte como apertura radical, sino en el modo en que Heidegger la aborda?

¿Es posible que esos gestos de rechazo ante todo lo que es y desaparece históricamente jueguen también un papel en la experiencia heideggeriana del ser, por estar codeterminada esa experiencia por el pensar la muerte? ¿Y no resultaría entonces que sus definiciones de la apertura del ser como «verdad», «lo salvo» (*Heiles*) o «tierra natal» no se deben sólo a un privilegiado lenguaje alentador (*Zuspruch*) del ser mismo, sino también al rechazo de Heidegger de todo lo «no-salvo» (*Heillosen*) y «carente de tierra natal» que caracteriza para él al ser real e histórico? Su «mantener a distancia» y su «rechazo»[27], ¿no encierran también, de manera inadecuada y externa, un no, una negación diferenciadora en las representaciones que vehiculan la experiencia del ser, negación que determina tan constitutivamente la forma de su pensar como el modo en que el ser se le hace accesible?

La formulación heideggeriana de que nosotros «padecemos» y recibimos toda experiencia existencial que nos afecte –es decir, que «justamente *no*» viene realizada por nosotros,

ra filosófica de Heidegger: «Es una dilucidación irrefutable del Dasein o de la consciencia que cualquiera puede comprender, y se presenta como tal. Pero la dilucidación de la existencia está ahí como un despertar, en ella se encuentra la idea de la caída. El análisis de la existencia se limita a una inmanencia pura. La muerte es el límite. Pero ésta es trascendida fácticamente, sobre todo con la idea de la caída». Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Múnich / Zúrich, 1989, p. 37.

27 *Hölderlins Hymnen…* (v. nota 8), p. 254.

activamente– pretende mantener abierto el proceso de experiencia al protegerlo de todo intento de someter de antemano una tal experiencia a nuestro horizonte de representaciones. Pues sólo en la medida en que nos mantenemos libres de un añadido subjetivo puede desplegarse autónomamente la experiencia del ser y el ser mismo exhortarnos inequívocamente –«sano y salvo», como se dice en una conferencia sobre Hölderlin: «Lo sagrado, como lo in-aproximable, hace vano todo apremio inmediato de lo mediato. Lo sagrado expulsa a todo experienciar de su morada acostumbrada y lo priva así de emplazamiento»[28]–. ¿Pero qué ocurre, en lo que respecta a lo sagrado, con aquel emplazamiento inamovible desde el que Heidegger distingue entre la eminente interpelación del ser y nuestra actividad lingüística?

Si el pensar del ser, como Heidegger exige, se abstiene de toda definición positiva y «obtiene su determinación y claridad» sólo «a partir de lo que le es sugerido por el decir prometedor (*Zusage*) [del ser]»[29], ¿cómo podría recibir la dirección y determinación de una *experiencia* a partir de una mera apertura, más allá de toda especificación? ¿Hasta qué punto puede apelar a nosotros una apertura que no es una entre otras, sino la apertura «misma», sin más, y ser considerada todavía como experiencia, es decir, como consecuencia y forma? ¿Acaso una experiencia que resulta de la conmoción y transformación de nuestro anterior horizonte de experien-

28 «*Wie wenn am Feiertage...*» (v. nota. 18), p. 63.
29 *Das Wesen der Sprache* (v. nota 19), p. 180.

cia no está determinada también por dicha transformación? ¿Y no es, por tanto, inexcusablemente histórica?

Heidegger niega esto decididamente. Los pensadores y poetas, a los que considera a la altura de la experiencia originaria del ser, deben, en las palabras de un curso sobre Hölderlin, «levantarse por encima de su tiempo y de su hoy previsible y salir a lo libre (*ins Freie kommen*)»[30]. La llegada del ser, como lo formula su filosofía tardía, «implica despedirse de todo 'es'»[31].

Con esta despedida del «es», que Heidegger, no por casualidad, empieza a ejecutar tras el fracaso de su rectorado en Friburgo, en un curso sobre Hölderlin, la experiencia se separa de su génesis histórica, de modo que, a partir de entonces, la historia se reduce para él al destino eminente de la llegada del ser como desocultamiento de lo ente.

¿Pero cómo y quién debería poder experienciar el ser como *interpelación* en un ámbito que se sustrae a las diferenciaciones de la lógica y el lenguaje?[32]

Dado el trasfondo del consecuente rechazo heideggeriano de toda predeterminación lingüística e histórica del ser, la consecuencia parece ineludible: nuestra experiencia históri-

30 *Hölderlins Hymnen...* (v. nota 8), p. 50.

31 *Aus einem Gespräch von der Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache* (v. nota 9), p. 154.

32 «¿Cómo puede volverse medida alguna vez aquello que, conforme a su esencia, permanece desconocido», «*...dichterisch wohnet der Mensch...*» en *Vorträge und Auf*sätze, Pfullingen, 1990, p. 191. La respuesta de Heidegger a esta cuestión está determinada también por la certeza de la intelección en la «esencia».

ca, marcada por la metafísica e incapaz de elevarse por sus propias fuerzas al eminente exhorto del ser, necesita, al igual que una radical apertura del ser que no podría llegar por sí misma a ningún lenguaje determinado, una mediación filosófica: una mediación que perciba y formule el exhorto del ser, a fin de «mantener alejada»[33] de él toda objetivación inadecuada mientras que, por otra parte, refiere ese exhorto a nuestras experiencias históricas a fin de conmoverlas y abrirlas. «El pueblo –se nos dice en una conferencia sobre Hölderlin– no es capaz [...] de decir por sí mismo lo propio, sino que precisa de aquellos que lo interpretan»[34]. ¿Quién habla aquí en nombre del ser y de la esencia del hombre, los cuales, según Heidegger, no han sido sino objetivados y, por ende, malinterpretados por la totalidad del pensamiento occidental hasta ahora?

Si el exhorto del ser mismo sólo puede ganar forma lingüística *apartándose* radicalmente de todos nuestros respectos mundanos, entonces siguen siendo constitutivas del acceso heideggeriano al acaecimiento del ser una diferenciación y una negación lingüísticas que, a espaldas de la apertura radical que se postula, ejercen su efecto sobre el pensar de Heidegger y ligan esa apertura a la historia, cuya despedida se pretendía más estrechamente de lo que permiten apreciar sus definiciones del ser como «sagrado», «salvo» o «tierra natal».

Si damos un paso atrás, se perfilan en la puesta en escena heideggeriana de un pensar todavía del todo inaudito y que ningún contemporáneo ha comprendido los contornos de

33 *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, Frankfurt, 1978, p. 112.
34 *Erläuterungen* ... (v. nota 8), p. 46.

una figura romántica de la experiencia: la búsqueda de una autenticidad originaria y pura hacia la que el pensar está en camino y en cuyo nombre, no obstante, habla ese pensar desde una experiencia privilegiada con respecto al resto de mortales.

La interpretación heideggeriana del himno de Hölderlin «Como cuando en día de fiesta...» permite ilustrar la problemática relacionada con esto. Se trata de un himno en el que Heidegger ve una preformación poética de su propia experiencia del ser; un himno que marca, en efecto, un viraje crucial en la poesía de Hölderlin que Heidegger, sin embargo, no comparte ya y que arroja una luz extraña sobre la experiencia del ser que él articula.

El himno de Hölderlin devuelve la poesía –en clara armonía, al pronto, con la interpretación de Heidegger– a «las vivificadoras, las fuerzas de los dioses», conduciendo a una inspiración eminente que se concentra «en el alma del poeta» y cuya intelección nos comunica el poema en forma lingüísticamente velada:

> Pero a nosotros corresponde, bajo las tempestades de Dios,
> ¡oh poetas!, permanecer con la cabeza descubierta,
> captar el rayo del Padre, a él mismo, con nuestra propia mano,
> y entregar al pueblo, velados
> en la canción, los celestes dones.

El «corazón puro» del poeta, la «inocencia» de sus «manos», son primero en el himno hölderliniano los garan-

tes de una cercanía especial con Dios concedida al yo poético, a diferencia del resto de mortales: una intelección esotérica de la relación entre hombres y dioses. Pero en el curso mismo del himno irrumpe la duda sobre esta fundación esotérica de la poesía, una duda que Hölderlin viene desarrollando desde hace largo tiempo. Estas dudas hallan una primera expresión crítica en una carta en la que informa de «extravíos poéticos» en los que él se habría enredado sin posible salida. Según el análisis de Hölderlin, el proceso de escritura poética se ha estancado «por un motivo: me espanta demasiado lo común y habitual en la vida real»[35]. El temor a «enfriar en la helada historia del día la vida cálida en mí» aisló su poesía en favor del ideal de la inspiración divina, de la realidad efectiva de las condiciones históricas de surgimiento de esa misma poesía. En esta separación entre el ideal poético y la realidad histórica están implicados problemas que conducen a la poesía de Hölderlin a modificaciones fundamentales, modificaciones que la interpretación de Heidegger, al hacer de dicha separación la base de su concepción del poetizar y el pensar, no puede ya compartir.

Hölderlin se ve obligado a reconocer que la separación entre poesía y realidad no mantiene puro, ni mucho menos, el ideal poético, sino que lo somete a una diferenciación que es contraria a la pretensión de la poesía de transformar la experiencia de esa realidad. Vista bajo esta luz, la separación

35 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. Michael Knaupp, Múnich / Viena, 1992, vol. II, p. 711.

entre el ideal poético y la realidad no remite ya a un origen divino de la inspiración poética, sino más bien a una prevención del yo poético: éste sólo puede legitimar su poesía sobre la base de esta distinción y, por tanto, somete a ella el proceso poético de pensar y escribir. Por este motivo, escribe Hölderlin, no está en condiciones de dar con «lo vivo en la poesía» es decir, con la autonomía del proceso creador más allá de los miedos y prevenciones del yo poético.

Hölderlin concluye de todo esto que debe intentar «encontrarle una ventaja» a las cosas que le producen un «efecto destructor»: «Debo tomarlas, allá donde las encuentre, ya de antemano como un material imprescindible sin el cual lo más íntimo de mí jamás se expondrá del todo». Pues, continúa, «lo puro sólo puede exponerse en lo impuro y, si intentas dar lo noble sin lo ordinario, quedará como lo más innatural y disparatado; pues lo noble mismo, tal y como llega a palabra, carga con el color del destino bajo el que surgió»[36].

Las dudas hölderlinianas sobre el origen divino de la distinción entre intimidad poética y mundo exterior real se concentran a lo largo del himno. En cierto modo, se autonomizan en el proceso de escritura, hacen que éste se estanque y lo fuercen, finalmente, a la ruptura.

A continuación de los versos con los que concluye la reproducción e interpretación heideggeriana del himno: «y sacudido en lo más hondo, compartiendo las penas de un

36 *Loc. cit.*, p. 712.

dios, / sin embargo, el corazón eterno permanece firme»[37], súbitamente se le impone a Hölderlin la exclamación «Mas, ¡ay de mí!», que así convierte en fragmento el verdadero final del himno. Éste concluye, tras dicha exclamación, con los siguientes versos fragmentarios:

> Yo, acercado a escrutar a los celestiales,
> Ellos mismos, ellos me arrojan profundamente entre los
> [vivientes a mí,
> Al falso sacerdote, para que, en la oscuridad,
> Cante yo la canción de advertencia a los que creen saber.
> Allí [...][38]

Independientemente de todos los hallazgos filológicos, estos sones con los que el himno se va extinguiendo, en conjunción con la autocrítica hölderliniana sobre el papel del poeta como mediador entre dioses y hombres, ponen en duda de manera fundamental la interpretación de Heidegger, que culmina diciendo: «al permanecer el poeta de este modo cabe sí mismo en su propio destino, en la más extrema individuación, consigue en cuanto representante del pueblo, y por ende veraz, la verdad para éste»[39].

Aquí no está en juego tan sólo una interpretación de Hölderlin, sino la comprensión heideggeriana de la poesía y, con ello, la de su propio pensar, con su pretensión de que: «A

37 *Erläuterungen...* (v. nota 18), p. 50.
38 Hölderlin (v. nota 37), ed. cit., vol. I, p. 264.
39 *Erläuterungen...*, p. 48.

pesar de todo, nosotros pensamos lo Mismo (*das Selbe*) que aquello que Hölderlin poetiza»[40].

Lo primero que llama la atención en los fragmentarios versos finales del himno de Hölderlin es el cambio radical de perspectiva que se insinúa con la exclamación repentina «Mas, ¡ay de mí!». Si antes se hablaba de «los poetas» que, en el papel de sacerdotes, abrían «al pueblo» una mirada a lo «sagrado» que de otro modo permanecería inaccesible para él, de repente el yo poético aparece sin máscara y a la luz de un conocimiento que lo desenmascara como «falso sacerdote»; de súbito, él se ve arrojado, desde la cercanía de los dioses, «profundamente entre los vivientes». Si antes el yo poético podía conservar ante «el pueblo» su papel eminente como mediador divino que habla desde una inspiración más elevada, ello deja de ser posible cuando la totalidad del «pueblo» –que juega un papel fundamental en la autocomprensión de Heidegger, y no sólo en esta época– se diferencia en la multiplicidad y complejidad de los «vivientes». Pues el poeta no está ya aquí contrapuesto, como existencia ejemplar, a la totalidad de un pueblo, sino que es un viviente entre otros vivientes. Y, como tal, no está confrontado sólo él, en cuanto representante de los otros, con el exhorto de un ser eminente, como Heidegger cree poder decir en cambio de sí mismo cuando, en sus *Aportes a la filosofía*, escribe: «Nadie entiende lo que 'yo' pienso aquí: dejar surgir de la *verdad del Ser* (y esto quiere decir: de la esenciación de la ver-

40 «*... dichterisch wohnet der Mensch...*» (v. nota 34), p. 187.

dad) el Da-sein para fundar en él lo ente en su totalidad y como tal, y en medio de éste al hombre»[41].

El pensar, que aquí, quizá por única vez en la obra de Heidegger, aparece como «yo» pero habla a la vez en nombre «del hombre» y «de la verdad del ser», no nos habla en ese yo sólo desde una inspiración eminente, sino también desde un rechazo explícito, desde un desmarcarse de toda la filosofía occidental y de «todas las gestas del mundo y de las maquinaciones de los distintos modos de ser hombre (*Menschentümer*)», como dice en su *Localización de la serenidad*[42]. La lógica de este rechazo y de este deslinde sigue obrando también cuando Heidegger afirma que la «esencia» del hombre no es nada humano y que, por tanto, sólo puede ser encontrada al «apartar la mirada» del hombre y dirigirla a lo abierto del ser[43]. En esta perspectiva, constituida en un volverse de y un volverse hacia, Heidegger ya sólo puede llegar a ver al hombre como un «ente»:

> Manifiestamente –escribe– el hombre es algo ente. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser, al igual que la piedra, el árbol y el águila [...]. Pero lo distintivo del hombre descansa en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra situado ante éste, permanece referido a él, y de este modo, le corresponde[44].

41 *Beiträge...* (v. nota 20), p. 8.
42 *Gelassenheit*, Pfullingen, 1988, p. 33.
43 *Loc. cit.*, p. 29.
44 *Identität und Differenz* (v. nota 7), p. 18.

Pero «el hombre» en cuyo nombre habla Heidegger no sólo se encuentra situado ante la extrañeza de un ser que desborda todo lo humano, sino ya siempre, a la vez, ante el ser extraño y ante la mirada de otros hombres. La irreductible diferencia que Heidegger acentúa entre el ente que el hombre es y el ser al que él pertenece no debería, por tanto, ser abordada solamente como «diferencia *ontológica*», ya que ésta incluye siempre a la vez una *diferencia existencial* con otros hombres y otras posibilidades de ser. Éstos tampoco pueden ser sometidos como «entes» a nuestro horizonte de representaciones, sino que nos salen al encuentro dotados de una irreductible extrañeza. Dicho en otras palabras, el ser, al que el hombre según Heidegger «pertenece», posee una dimensión histórica. Aquí se insinúa la interpelación de un ser histórico que ni la definición heideggeriana de la «esencia» del tiempo ni su definición de la historia como *Historie* son capaces de captar: un devenir temporal en el que el hombre no sólo se encuentra situado, sino que se individualiza y ramifica incesantemente en las posibilidades humanas de ser, de modo que ningún pensar podría captarlo nunca como un «todo» y llevarlo «ante sí».

Como dejan ver ya los primeros pasos de la génesis de la poesía tardía de Hölderlin, no se trata aquí simplemente de una *Historie* representada de un modo objetivo, sino de las pretensiones de una historia acontecida encarnada corporalmente: una historia en la que el yo poético se constituye en el encuentro con otros y con otras historias posibles, un encuentro que se sedimenta en una poesía que retiene dicha



historia y en la que ésta se modifica imprevisiblemente con cada nuevo encuentro y a cada paso del pensamiento.

Paul Celan, el único poeta contemporáneo al que Heidegger concedía valor, comprendió esta dimensión del ser histórico que Heidegger no logra captar, y la expresó en su discurso por la concesión del premio Büchner, en palabras que se oponen diametralmente a la concepción de Heidegger: «El poema quiere ir hacia algo otro, precisa de eso otro, precisa de algo enfrente, lo busca, se manifiesta a él. Cada cosa, cada hombre es para el poema, que se atiene al otro, una figura de eso otro»[45]. En estas frases se condensa la pretensión de algo radicalmente otro con el exhorto del poema, sin que haya punto de vista alguno que se arrogue su separación.

La dimensión del ser histórico aquí mencionada, que nos confronta incesantemente con posibilidades de ser irreductibles e imprevisiblemente distintas, se le escapa a Heidegger de doble manera: primero, porque él despacha al ser, recordado históricamente (*geschichtlich*), como *Historie*, al ámbito de la mera representación; y, en segundo lugar, porque se distancia del pensamiento representativo –cosa que significa para él la entera historia de la filosofía occidental– mediante un «salto» (*Sprung*) que deja rotos tras de sí los puentes de su procedencias a partir de una negación de la «metafísica». «Este salto –escribe Heidegger– es lo repentino de la vuelta sin puentes al interior de aquella pertenencia que puede conceder, por vez primera, la mutua relación

45 Paul Celan, *Der Meridian und andere Prosa*, Frankfurt, 1990, p. 55.

de hombre y ser, y, con ello, la constelación de ambos.»[46] Heidegger cree llegar de ese modo, inmediatamente y más allá de las complicaciones del ser histórico, «a un ámbito a partir del cual el hombre y el ser se han encontrado ya siempre mutuamente en su esencia»[47]; y, en adelante, distingue a ese ámbito, en contraposición con lo «carente de curación» (*Heillosen*) del ser históricamente real, mediante conceptos como lo «salvífico» (*Heil*), lo «sagrado» o la «tierra natal», esto es, lo connota como un lugar de experiencia en el que el «dolor» de la experiencia del ser se transforma para él inmediatamente, y sin necesidad de intervención propia, en promesa y segura custodia[48].

Las proposiciones de Heidegger, que llegan hasta nosotros desde ese lugar, no están ya dichas desde el punto de vista de un yo histórico que, como tal, nunca podría saber que su abandono de la anterior historia del pensar y su salto a lo abierto ha llegado, en efecto, a la «esencia» del ser. Heidegger habla aquí más bien, como mediador y «pastor» de un ser eminente, en nombre de éste y sólo en nombre de éste. Y estos «pastores», escribe en sus anotaciones para la *Superación de la metafísica*, «viven invisiblemente y fuera del desierto de la tierra devastada»[49]. «Invisiblemente» quiere decir también que ningún otro ser humano puede hablar con ellos.

46 *Identität und Differenz* (v. nota 7), p. 20.
47 *Loc. cit.*, p. 21
48 *Die Sprache* (v. nota 25), p. 27.
49 *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze* (v. nota 34), p. 93.

¿Pero es realmente sólo exhorto de un ser eminente el que permite a Heidegger tener la pretensión de entender desde este «afuera» histórico y «mirando de frente» desde «el presente del acaecimiento y pasando la mirada por encima de la situación del hombre, [...] la constelación de ser y hombre a partir de aquello que apropia el uno al otro, a partir del acaecimiento»?[50] ¿Acaso el modo en que el acaecimiento del ser «mismo» exhortó al pensador Martin Heidegger el 27 de junio de 1957, con ocasión de una conferencia en la Universidad de Friburgo, no permanece ligado constitutivamente al punto de vista de un pensar que no resulta sólo de una inspiración eminente, sino también de la lógica de una bien determinada actitud de rechazo? Si se contesta afirmativamente a esta pregunta, entonces no sería sólo el eminente exhorto del ser el que podría implicar a este punto de vista en una nueva experiencia con un final abierto, sino también y sobre todo, tendría que darse una modificación de esa su actitud de rechazo.

Un pensar que rompe con formas de pensamiento existentes y recibidas de la tradición para abrir nuevas posibilidades no es, en absoluto, un privilegio de Heidegger. Este pensar ocupa su posición ejemplar y destacada *contra* y *más allá* de todo el pensamiento anterior sólo porque separa estrictamente lo que afirma como futuro de lo que niega como pasado. Bajo esta lógica que mantiene esta diferenciación como irreversible e inamovible, su pensamiento sigue

50 *Identität und Differenz* (v. nota 7), p. 28.

una lógica doble, en la que la afirmación y la negación se contradicen mutuamente[51]: la primera expone al pensar a la pretensión de experiencias formadas en sus límites, y exige incesantemente poner en cuestión sus fundamentos y modificar su lenguaje, conduciendo a Heidegger, en efecto, cerca de la creación e invención lingüística propias de la poesía.

Pero a este movimiento se le contrapone en cambio una lógica de la negación: la negación y rechazo de todo lo que se ha pensado y dicho sobre el ser hasta el momento. Por eso acaba rechazando todo hablar humano sobre el ser y tiende a hipostatizar la interpelación de éste como un retraer*se* del ser «mismo». Forzado por estas delimitaciones, Heidegger obtura el desafío que parte de su propio pensar y adopta la actitud heroica del pensador solitario al que nada puede interpelar salvo el exhorto de un ser eminente. Esta dinámica aleja al pensar de Heidegger de la poesía, pues lo zafa de las exigencias de la comunicación a favor de la sujeción a un ser hipostatizado, que promete[52] de antemano a su proceso experiencial una «tierra natal», un «favor» y un «arraigo», acercando su lenguaje continuamente a lo afectado y, en ocasiones, incluso a lo *kitsch*.

A fin de aceptar y llevar más lejos el intranquilizador desafío que Heidegger arroja a la modernidad tardía del que hablé al principio, será necesario, pues, apartar de su pensar esa atracción por la sujeción, el arraigo y la obediencia y adjuntarle la conciencia formal e histórica por él perdida en su juego de desmarcarse de la metafísica.

51 Cf. Paul Ricoeur, *Die lebendige Metapher*, Múnich, 1986, pp. 296 y ss.
52 *Gelassenheit* (v. nota 44), pp. 15-16.

ÍNDICE